EL COLEGIO DE MÉXICO
CENTRO DE ESTUDIOS HISTORICOS

El ritual postridentino y su música durante la labor misional jesuita en América

Tesis presentada por
Miriam García Apolonio

En conformidad con los requisitos establecidos para optar por el grado de Doctora en Historia

Director de tesis
Dr. Bernd Hausberger

Ciudad de México, Julio 2025

CENTRO DE ESTUDIOS HISTORICOS

_____

PRESIDENTE
Anne Folger Staples Dean

_____

PRIMER VOCAL
Bernd Hausberger

_____

VOCAL SECRETARIO
Robert Jackson

Índice

Agradecimientos 7
Introducción 11

Tradición historiográfica de las misiones jesuitas en la América española 19
Discusiones musicales escritas por la Compañía de Jesús 22
Los trabajos musicológicos del siglo XX 26
La mirada multidisciplinaria 30

Capítulo I. La música en el proyecto misional global de la Compañía de Jesús 39

Esparciendo el cristianismo. La misión jesuita como proyecto global 41
El traslado del programa misional al Nuevo Mundo 45
Atributos del arte sonoro y su función dentro del ritual 49
a) Música en el Antiguo y Nuevo Testamento 50
b) La música en el Concilio de Trento 55
c) Concilios Provinciales limense y mexicano 57
d) Algunos testimonios de lo que se esperaba de la música 61
e) Lo que los jesuitas esperaban de la música 64
Consideraciones finales 69

Capítulo II. Las misiones jesuitas en la América española 73

Misiones jesuitas en el noroeste novohispano 75
a) Provincias de Sinaloa y Sonora 77
b) Provincias de Tepehuanes, Topia y Parras 83
c) Provincia Tarahumara 87
d) Provincia de la Antigua California 93

e) Provincia del Nayarit **97**
Misiones de la Provincia jesuítica del Paraguay **100**
a) Provincia del Paraguay **102**
b) Provincia de Chiquitos **106**
c) Provincia del Chaco **110**
Misiones de la Provincia jesuítica de Chile **113**
a) Provincia de Chiloé **114**
Misiones de la Provincia jesuítica del Perú **118**
a) Provincia de Moxos **118**
Misiones jesuitas del Nuevo Reino y Quito **122**
a) Provincia de Maynas **123**
b) Provincia del Orinoco y Llanos **127**
Consideraciones finales **132**

Capítulo III. La música premisional. Los recuerdos de los *otros* escritos por *otros* **135**

Devociones indígenas y los sonidos ritualizados **138**
a) Dadores de la vida y de los recursos naturales **140**
b) Recursos naturales transmutados en devociones **143**
c) Devociones materiales animadas **150**
Música para la guerra **155**
Los ritos funerarios **162**
Otros eventos festivos **167**
Juicios de los jesuitas **171**
Consideraciones finales **174**

Capítulo IV. Educación y civilización en las misiones jesuitas. El disciplinamiento en el espacio y el tiempo **179**

El régimen espacial y visual de la misión **182**

Regímenes temporales y sonoros en la misión **192**
De cómo fue la educación en las misiones y el uso de la música **197**
a) La educación para los adultos **199**
b) La educación para los infantes **210**
La música como símbolo civilizatorio, su producción material y sus agentes **218**
Consideraciones finales **227**

Capítulo V. La música en el ritual católico y la apropiación indígena del cristianismo **231**

El ritual prostridentino **233**
El performance del culto divino y su música en las misiones **236**
Las fiestas religiosas y su parafernalia **247**
a) Cuaresma y Semana Santa **248**
b) *Corpus Christi* **255**
c) Navidad **261**
d) Fiestas marianas **266**
e) Fiestas para Ignacio de Loyola, Francisco Xavier y otros santos **272**
Pestes y rituales sonoros para cesarlas. ¿Tiempos para rebelarse o fortalecer la fe? **277**
Cristianismo híbrido: ¿apropiación, disciplinamiento, resistencia o negociación asimétrica? **285**
Consideraciones finales **293**

Conclusiones **295**
Siglas y referencias **305**

Índice de figuras

Figura 1. Provincias misioneras jesuitas de la América española **48**
Figura 2. Misiones de la Provincia jesuítica del Paraguay **101**
Figura 3. Baile de los indios del reino de Chile **161**
Figura 4. Población de Candelaria, Paraguay **184**
Figura 5. Reducción de San Carlos y Rosario del Timbó, Chaco **185**
Figura 6. Mural del plano urbano de San José Chiquitos **186**
Figura 7. Misión de Santiago, California **188**
Figura 8. Color y vestido de los indios de California ya cristianos **210**
Figura 9. Procesión de San Xavier según Florian Paucke **275**
Figura 10. Detalle de la procesión de San Xavier **275**

Índice de tablas

Tabla 1. Provincias jesuíticas de América **73**
Tabla 2. Censo poblacional de las misiones de Sonora y Sinaloa **80**
Tabla 3. Censo poblacional de las provincias de Topia y Tepehuanes **86**
Tabla 4. Censo poblacional de las misiones de Chínipas y de Tarahumaras **91**
Tabla 5. Censo poblacional California **96**
Tabla 6. Censo poblacional de las misiones de Nayarit **99**
Tabla 7. Población de las reducciones guaraníticas. Años 1731 y 1762 **105**
Tabla 8. Catálogo anual de población de las misiones de los chiquitos, años 1742 y 1760 **110**
Tabla 9. Las poblaciones del Chaco entre los años 1762-1764 **113**
Tabla 10. Censo de población de las misiones del Archipiélago de Chiloé, 1758 **117**
Tabla 11. Datos demográficos de las misiones de Moxos, 1713 **121**
Tabla 12. Población de las misiones de Maynas, 1719-1767 **127**
Tabla 13. Misiones de Casanare, Meta y Orinoco, sus misioneros y número de habitantes en el año de 1767 **131**
Tabla 14. Instrumentos musicales indígenas **175**
Tabla 15. Formas de obtención de instrumentos musicales en las provincias misionales jesuíticas de la América española: donación, limosna, petición **221**
Tabla 16. Formas de obtención de instrumentos musicales en las provincias misionales jesuíticas de la América española: objetos personales de los misioneros **225**
Tabla 17. Formas de obtención de instrumentos musicales en las provincias misionales jesuíticas de la América española: elaborados por los indios **226**
Tabla 18. Ritual de fiestas **237**
Tabla 19. Repertorio musical para el culto divino **24**

Agradecimientos

La realización de esta tesis doctoral fue posible no solo gracias a mi esfuerzo, constancia, dedicación e investigación, sino también al respaldo de diversas instituciones y personas que desempeñaron un papel fundamental a lo largo de este proceso. En primer lugar, expreso mi más profunda gratitud a El Colegio de México y al Centro de Estudios Históricos por acogerme y proporcionarme las herramientas necesarias para fortalecer mi formación académica. De igual forma, reconozco los esfuerzos de la Fundación Colmex en la gestión de financiamiento, gracias a los cuales recibí apoyo de manutención por parte de la Fundación Kaluz durante los últimos semestres de mis estudios. Asimismo, fui beneficiaria de las becas “Elisa Acuña” y “Fordecyt Pronances”, que posibilitaron el trabajo de investigación en el *Archivum Romanum Societatis Iesu* (Roma), el Archivo Histórico Nacional (Madrid) y el Archivo General de Indias (Sevilla). Finalmente, agradezco al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología la beca de manutención otorgada a lo largo de los cuatro años de mi doctorado.

Mi agradecimiento se extiende también al Colegio Internacional de Graduados “Temporalidades del Futuro” por aceptar mi proyecto de investigación y financiar mi estancia académica en el *Ibero-Amerikanisches Institut* de Berlín. Las discusiones sostenidas con sus académicos y sus valiosas observaciones resultaron fundamentales para el enriquecimiento de este trabajo.

Entre las personas que desempeñaron un papel elemental en el desarrollo de esta investigación, deseo reconocer en primer lugar a Bernd Hausberger, a quien le tengo un profundo cariño y gratitud. Su acompañamiento fue constante desde el inicio hasta la culminación de este trabajo. Las numerosas horas dedicadas a la lectura, discusión y revisión, así como la bibliografía que me proporcionó y las recomendaciones ofrecidas, fueron invaluables. No obstante, fue su sensibilidad y empatía lo que verdaderamente marcó la diferencia, brindándome un acompañamiento cercano que me permitió sentirme orientada, segura y respaldada en todo momento.

Deseo expresar también mi más profundo agradecimiento a quienes fungieron como lectores a lo largo de los tres seminarios de tesis, en los que se discutieron los avances de esta investigación. A Robert Jackson, por haber sido mi mentor desde la etapa de la maestría, por su generosidad y por su constante e incondicional disposición para orientarme. A Anne Staples, por su inmenso afecto, su acompañamiento cercano, la revisión dedicada y meticulosa de esta tesis, así como por sus valiosos comentarios que enriquecieron significativamente este trabajo; pero, sobre todo, por el entusiasmo genuino que siempre manifestó hacia mi tema de investigación. Haberme sentido acompañada y apreciada durante este proceso marcó una diferencia fundamental. Asimismo, extiendo mi agradecimiento a Guillermo Wilde y a Berenice Alcántara por su participación en el tercer seminario y por las aportaciones críticas y pertinentes que contribuyeron de manera decisiva al fortalecimiento de este estudio.

Detrás de un trabajo de esta naturaleza se encuentra también el apoyo incondicional de amigos y compañeros de El Colegio de México, cuya compañía y solidaridad fueron vitales a lo largo de este proceso. Agradezco especialmente a Miguel Ángel, Juan Sebastián, Rafael, Pacho, Rubens, Laura, Joel, Grecia, Rosa Isela, Lorenia, Miriam Cruz, Juan Frajoza, Samuel Vázquez y Luis Enrique Jiménez. Mi reconocimiento particular a Samuel y Luis Enrique, quienes, con paciencia y generosidad, me guiaron en el uso del programa QGIS para la elaboración de los mapas que forman parte de esta investigación.

Es imprescindible destacar que cursar un doctorado representa no solo un desafío académico, sino también un reto personal que, en muchas ocasiones, conlleva el riesgo de descuidar la salud física y mental. En este contexto, expreso mi más sincero agradecimiento a Lireida, cuyo apoyo incondicional, cariño y sensibilidad me permitieron comprender que priorizar mi bienestar era indispensable para alcanzar un equilibrio integral en mi vida. Sin duda, Lireida ha sido el mayor regalo que me brindó El Colegio de México. Asimismo, deseo reconocer a mi terapeuta, Elisa. Gracias a las herramientas y el acompañamiento

que me ofreció durante más de dos años, fue posible culminar esta etapa de manera saludable, equilibrada y plena.

Finalmente, y no por ello menos importante, deseo expresar mi más sincero reconocimiento y profundo afecto a mi madre, Teresa. Agradezco con el corazón tu empatía, tu entusiasmo constante y la generosidad con la que dedicaste tiempo a leer mis avances, incluso en medio de tus múltiples responsabilidades. Gracias por tu apoyo incondicional y, sobre todo, por creer en mí y alentarme a dar siempre lo mejor de mí misma. Este logro también te pertenece.

Introducción

Las investigaciones sobre la música jesuita en contextos no europeos son relativamente recientes y aún queda mucho por explorar, especialmente en Asia y América del Norte.[1] En contraste, existe un notable interés en analizar las reducciones de Sudamérica debido al descubrimiento de fuentes musicales en los poblados de Chiquitos y Moxos. En otras provincias jesuíticas de América también se observa una tendencia a explorar las expresiones sonoras de las misiones. Aunque la mayoría de estas publicaciones describen detalladamente el arte sonoro utilizando fuentes jesuíticas previamente poco atendidas, suelen estar centradas en los discursos de la historia nacional o regional. Esto resulta en una atención limitada al marco general en el que se sitúa este fenómeno, sin interconectar con otras áreas de estudio para formular nuevas interpretaciones sugerentes. Se necesitan análisis comparativos que examinen las diversas funciones de la música en la cristianización, sus ajustes y adaptaciones en diferentes entornos étnico-locales de las misiones y su correlación con el mundo transatlántico.

En la presente investigación se examinará cómo se articularon el ritual católico y su música en las misiones jesuitas de la América española, para demostrar que, detrás de esta parafernalia, existe un programa misional más o menos homogéneo, el cual consiste en cristianizar y civilizar a los naturales, hacerlos leales a la Iglesia católica y a la monarquía española, y prepararlos para acceder a la salvación de sus almas. La misión, de esta manera, no era únicamente una institución religiosa, sino que tuvo una función más amplia, la cual se pretende analizar con el concepto del disciplinamiento social;[2] asimismo, la música fue un instrumento utilizado para alcanzar estos objetivos. En un segundo nivel de análisis, se verá cómo por medio de la música las sociedades indígenas sostuvieron una relación de resistencia y de negociación con los

[1] FILIPPI, “Retrieving the Sounds of the Old Society”, p. 5.
[2] HAUSBERGER, “Misión jesuita y disciplinamiento social”, 2009.

jesuitas, de tal manera que emergió un proceso de transferencias de bienes culturales,[3] en el que se entrelazaron las tradiciones de los indios y de los misioneros. Las culturas indígenas, sus condiciones y contextos sociales, políticos, económicos y ecológicos con que los jesuitas se toparon, eran enormemente diversas, por lo que los misioneros se vieron obligados a adaptar el programa misionero, básicamente homogéneo, de múltiples maneras. La investigación quiere respetar esta diversidad, demostrando los contrastes, así como los rasgos comunes mediante un enfoque de comparaciones entre las provincias misioneras de los jesuitas de la América española, las cuales fueron: Sinaloa, Topia, Tepehuanes, Sonora, California, Antigua y Nueva Tarahumara, Nayarit, Paraguay, Chile, Chiquitos, Chaco, Maynas, Llanos y Orinoco (no hemos tomado en cuenta las misiones en las islas Marianas y Filipinas).

La importancia que se le da al mundo sonoro se justifica por su capacidad de neutralizar pasados violentos y fricciones culturales con los indios; por su capacidad comunicativa, su papel destacado en el disciplinamiento social, en el aprendizaje de la religión, en el control ideológico y del comportamiento, y en su presencia en los eventos cotidianos más significativos de la vida misional: el ritual católico, las fiestas litúrgicas, patronales, civiles; la educación de los jóvenes, las jornadas laborales, en el consumo de los alimentos, durante el divertimento, así como dentro de la intimidad de cada familia.

El trabajo conectará con las siguientes escalas de observación: entre un marco transatlántico y su entrelazamiento con diversos ambientes étnico-locales de las misiones. Para la realización de este proyecto, el análisis se enfocará en tres vertientes de investigación: 1) la función práctica de la música en el proyecto misional como instrumento de atracción, disciplinamiento, resistencia y negociación, 2) su ejecución y escenificación descrita en las fuentes jesuitas como parte del nuevo orden social, 3) el arte sonoro como vehículo hacia un futuro anhelado: la salvación, 4) (y lo más difícil) hacer escuchar las voces de los indígenas al respecto, en cuanto las fuentes lo permitan.

[3] Entiéndase “transferencia cultural” por el proceso dinámico de apropiación y resignificación cultural que se da a partir del contacto entre grupos sociales. Para más información consúltese BRINKMANN, *La teoría de la transferencia cultural*, 2014.

Para analizar las funciones del arte sonoro en el proceso misional y las respuestas indígenas, se considerarán como apoyo las siguientes acepciones: disciplinamiento social, negociación y resistencia. Respecto a la primera, es preciso situarla en un contexto denominado confesionalización, término propuesto por Ernst Walter Zeeden en 1958 para explicar que, frente al cisma religioso del siglo XVI emanaron grupos confesionales que compitieron entre sí para definir su fe como la verdadera.[4] Los principales grupos fueron el luterano, calvinista y católico.[5] Ulteriormente, en la década de 1980, Wolfgang Reinhard y Heinz Schilling ajustaron esta categoría para englobar la transformación de la vida pública y privada en la Europa de los siglos XVI y XVII, derivada del tránsito hacia el régimen absolutista y de la alianza de la Iglesia y el Estado, ya que los dirigentes de los territorios europeos pretendieron legitimar su dominio con la religión estableciéndola como la única.[6] Con dicha alianza se fomentó una identidad religiosa y política a partir del disciplinamiento social que penetraba todas las esferas de vida.[7]

El término "disciplinamiento social" fue introducido en 1969 por Gerhard Oestreich, y sugiere el establecimiento de una nueva forma de política y dominación en los círculos gobernantes de la temprana edad moderna, basada en un proceso de instrucción social y condicionamiento de conductas a partir de elementos coercitivos.[8] Como referencia, Oestreich partió del concepto "disciplina" de Max Weber, definida como "probabilidad de encontrar obediencia a un mandato por parte de un conjunto de personas que, en virtud de actitudes arraigadas, sea pronta, simple y automática".[9] Cabe señalar que el disciplinamiento ha sido señalado por un protagonismo en el príncipe y las autoridades eclesiásticas,[10] sin embargo, debe entenderse como un proceso más extenso en el que también participaron otros agentes considerados como

[4] HAUSBERGER, "Misión jesuita y disciplinamiento social", p. 231.
[5] DEVENTER, "Confessionalization -a Useful Theoretical", p. 406.
[6] HAUSBERGER, "Misión jesuita y disciplinamiento social", p. 231.
[7] SCHILLING, "Confessionalization in the Empire", pp. 205-45.
[8] OESTREICH, *Neostoicism and the Early Modern State*,1982.
VAN KRIEKEN, "Social Discipline and State Formation", pp. 3-28.
[9] WEBER, *Economía y sociedad*, p. 43.
[10] PALOMO, "Confesionalización", p. 73.

subalternos.[11] Y es que, el disciplinamiento social, a pesar de recurrir a las vías militar, económica, burocrática y religiosa para adquirir obediencia,[12] no se pudo lograr sólo por la fuerza, sino que se necesitaba encontrar consenso mediante estrategias de convicción y de negociación con los que serían dominados.[13]

En las misiones jesuitas hubo constantemente interacción y colaboración con las sociedades indígenas, de lo contrario no podían existir los poblados. Sin embargo, esta idea del protagonismo indígena hay que manejarla con cautela, ya que se puede desdibujar el carácter represivo y violento del proceso misional y del disciplinamiento social.[14] Por tal motivo, es ineludible estudiar las reacciones sociales con el apoyo de la categoría "resistencia".

James Scott señala que la "resistencia" se desarrolla en un ambiente de desigualdad marcada entre los dominantes y los dominados, donde predomina la arbitrariedad y la amenaza en el ejercicio del poder.[15] Asimismo, la resistencia no es una sola, sino tiene distintas aristas: se puede dar de forma activa y violenta, lo que implica una participación masiva; también se revela con pasividad a través del sabotaje sutil, la evasión o el engaño, y suele intervenir masiva y silenciosamente.[16] Esta última es una resistencia cotidiana que se expresa en acciones como robar, mentir, fingir enfermedad, ignorancia o incompetencia, falsa obediencia, huida, encubrimiento, pero también en negociaciones en que los subordinados intentan instrumentalizar a su favor el aparato normativo hegemónico. Detrás de estos actos existen símbolos, normas, códigos, intenciones y valores que dan sentido a estos comportamientos y que buscan influir en la conciencia y en los actos posteriores.[17]

---

[11] O'MALLEY, "The Historiography of the Society of Jesus", p. 24.
El término subalterno fue utilizado por primera vez por Antonio Gramsci aludiendo a aquellos grupos excluídos a causa de su clase social, género, grupo étnico, orientación social, entre otros.
[12] PO-CHIA HSIA, "Disciplina social y catolicismo", p. 31.
[13] WEBER, *Economía y sociedad*, p. 43.
[14] HAUSBERGER, "La conquista jesuita", p. 199.
[15] SCOTT, *Los dominados y el arte de la resistencia*, p. 26.
El concepto de "resistencia" de Scott ha sido criticado, pero parece útil en el presente contexto, en términos operativos para entender las dinámicas internas de las misiones.
[16]SCOTT, *Weapons of the Weak,* p. 31.
[17] SCOTT, *Weapons of the Weak*, p. 38.

Frente a esta disidencia organizada, Antonella Romano sugiere que es preciso crear una obediencia negociada como una expresión de consenso, acuerdos, ajustes y acomodos.[18] Una de las prácticas usuales de los jesuitas dentro de las misiones fue la *acomodatio* (acomodación), la cual sugiere el mantener una actitud abierta y tolerante hacia algunas prácticas religiosas de los disciplinados,[19] así como ceder ante sus voluntades, pues de lo contrario no tendrían legitimación. Y es que, en las misiones, poblados alejados de las metrópolis y donde era difícil controlar a los indios, era ineludible recurrir a estas estrategias, ya que de eso dependía la permanencia de la misión. Para ejemplificar lo anterior, en el friso de la iglesia de la reducción de Santísima Trinidad del Paraná (Paraguay), se encuentran esculpidos treinta ángeles músicos que tañen clavicordios, chirimías, violines, arpas y otros instrumentos. Entre ellos destaca uno que toca las maracas, percusiones asociadas a la religión de los guaraníes y a sus rituales. Probablemente dicho ángel es resultado de un proceso de asimilación, resignificación y de negociación entre jesuitas e indios. La homogenización cultural y religiosa que se pretendió imponer en las misiones al final no fue unilateral sino híbrida.[20]

Permítase ahora hablar del material con el que se trabajará en esta investigación. Cabe decir que la información más relevante sobre las actividades musicales se encuentra en documentos que no son precisamente de carácter musical, como son cartas anuas, relaciones de viaje, crónicas, correspondencia, inventarios e informes de visitas pastorales, documentación que en parte ha sido compilada por la *Monumenta Historica Societatis Iesu* y en otros proyectos de edición de fuentes. Pero los archivos guardan todavía mucha información que esta investigación quiere aprovechar. En dichos recursos existen vastas descripciones etnográficas sobre las tradiciones musicales de las sociedades que fueron sometidas a régimen misional. El arte sonoro no fue un atributo cultural ajeno; todo lo contrario, era parte esencial de su vida religiosa, social y cotidiana, misma en la que se perciben sus valores, símbolos, normas y jerarquías sociales.

[18] Citada en MORENO, "Obediencias negociadas y desobediencias silenciadas", p. 664.
[19] MORALES, RADDING, MARROQUÍN, *Los saberes jesuitas*.
[20] WILDE, "Música, sonido y poder", p. 98.

La información que se extrae de las fuentes jesuitas muestra la perspectiva de un grupo dominante, no obstante, esto no significa que los indios compartieran la misma visión. Por el contrario, se estima que dentro del discurso de los miembros de la Compañía existe un deseo por narrar los acontecimientos tal como les hubiera gustado que acaecieran. Datos como el uso de cantos "diabólicos", instrumentos musicales, danzas, vestuario y ornamentación de origen indígena son abundantes en las fuentes y llaman mucho la atención, sobre todo por el uso de estos elementos culturales en las fiestas cristianas. Por medio del ritual religioso y su música fue posible generar transacciones culturales entre las tradiciones indígenas y las europeas, ante lo cual se puede hablar de una realidad híbrida[21] que se configuró gradualmente.

Esta información se verá reflejada en el siguiente capitulado. En el primero que lleva por título "La música en el proyecto misional global de la Compañía de Jesús", se expondrán las funciones prácticas de la música rastreadas en fuentes importantes para el catolicismo, como la Biblia, el Concilio de Trento, los concilios provinciales limense y mexicano, entre otros. De este modo se comprenderán cuáles fueron las proyecciones que tuvieron los jesuitas al utilizar este recurso cultural y de qué manera podía ser ventajoso para su proyecto global.

En el segundo capítulo "Las misiones jesuitas en la América española" se hará una breve descripción de la geografía cultural y social de aquellos espacios que se convirtieron en provincias misioneras, así como de la población indígena. Posteriormente se hablará del proceso de fundación de provincias misioneras, los intereses internos y externos por conquistar estos territorios, el papel de la Compañía de Jesús en el proceso de reducción y sus dificultades, y, finalmente, las estrategias económicas para el sostén de los poblados. En este apartado no se tratarán los métodos de disciplinamiento social aplicados en las misiones.

En el tercer capítulo intitulado "La música premisional. Los recuerdos de los *otros* escritos por *otros*" se utilizarán las descripciones, hechas por jesuitas,

[21] De acuerdo con Néstor García Canclini, *hibridación* es un concepto que sirve para entender cómo las culturas están en constante cambio debido a la modernidad, globalización y el contacto intercultural. Las culturas no son entidades puras ni estáticas; están en un proceso de mezcla continua, reinterpretación y negociación. Ver GARCÍA CANCLINI, *Culturas híbridas*, 2005.

de las prácticas musicales de las sociedades indígenas previamente a ser sometidas a vida misional. Se explicará cómo la música proyecta jerarquías sociales, formas de concebir al mundo, creencias religiosas y prácticas culturales. Para culminar este apartado, se hablará de los prejuicios expresados por los misioneros con respecto a estas usanzas.

En el capítulo cuarto “Educación, música y civilización en las misiones jesuitas. El disciplinamiento en el espacio y el tiempo” se tiene por cometido mostrar cómo la misión se convirtió en el escenario de disciplinamiento social, en el que se buscó enseñar a los indios a convertirse en “hombres civilizados”. Para ello, el orden del espacio, del tiempo y el uso de la educación desempeñaron un papel crucial; en todos estos métodos la música intervino, no sólo como un recurso para estimular la memorización, sino como una herramienta para vivenciar el nuevo orden del espacio y el tiempo, para constatar las jerarquías sociales y, para ayudar a recordar a los indios su nueva identidad cristiana. En otro nivel de análisis, se apreciará también cómo un asunto local, que es la conversión de los indios, se entrelazó con fenómenos globales. Varios son los agentes partícipes directa o indirectamente en este proyecto civilizatorio, quienes contribuyeron con la circulación de objetos como instrumentos musicales, libros, personas y saberes. A lo largo de este capítulo, también se verán las reacciones de las sociedades locales ante este proyecto de cristianización, cuyos comportamientos fueron variados. La negociación, los ajustes y acomodos fueron esenciales, no sólo para la recepción del cristianismo, sino para prolongar la existencia misma de los pueblos de misión.

En el último capítulo intitulado “La música en el ritual católico y la apropiación indígena del cristianismo” se hará un esbozo de cómo fueron las representaciones sonoras durante el culto divino, las fiestas y las procesiones religiosas. Una descripción pormenorizada del performance permitirá ver los siguientes aspectos. Por un lado, se estima que en el discurso jesuítico existe el deseo de afirmar que su labor misional estaba teniendo frutos: la salvación de los naturales. Cabe mencionar lo difícil que es percibir las voces de los indios. No obstante, en estas fuentes se exponen diversos escenarios en los que la

expresión sonora termina siendo un diálogo entre las sociedades locales y los jesuitas, ya que aquí se aprecia un lenguaje permeado de negociación, pero también de resistencia. Con el uso de danzas, instrumentos musicales y vestuarios indígenas en las fiestas religiosas; con la entonación de cantos en latín, guaraní, chiquitano o español se vislumbra un fenómeno híbrido y la manera en que cada localidad se apropió del cristianismo.

Entender de fondo el tema que compete a esta investigación conlleva exponer un panorama historiográfico de las investigaciones que abordan la música jesuítica. Cabe señalar que dichas aportaciones forman parte de una tradición historiográfica más amplia impulsada por la misma Compañía de Jesús desde sus orígenes, la cual es imprescindible conocer y abordar en este trabajo.

El análisis que se presentará a continuación se estructura de la siguiente manera. En un primero momento se hará un breve esbozo de la tradición historiográfica referente a las misiones jesuitas en la América española. Posteriormente, se hablará de los estudios relacionados con la música misional. Para ello se toma como referente la línea temporal propuesta por el historiador John W. O'Malley la que, si bien está estructurada para entender el curso de la historiografía de la Compañía de Jesús en términos generales,[22] ha permitido comprender e interpretar las aportaciones que se están haciendo en torno a la música. La segunda parte del análisis consistirá en las siguientes etapas: 1) discusiones musicales escritas por la Compañía de Jesús, 2) los trabajos musicológicos del siglo XX, y 3) la mirada multidisciplinaria.

[22] O'MALLEY, "The Historiography of the Society of Jesus", pp. 3-37.

Tradición historiográfica de las misiones jesuitas en la América española

Una vez fundada la Compañía de Jesús en 1540, Ignacio de Loyola (1491-1556), Juan Alfonso de Polanco (1517-1576) y Jerónimo Nadal (1507-1580) acordaron emprender una comunicación escrita, minuciosa y sistemática sobre las labores apostólicas de los jesuitas para mantener actualizado al general de la orden. Polanco creó un archivo para resguardar todos estos manuscritos, información que a futuro sería útil,[23] puesto que esta literatura motivó a ciertos sectores de la juventud para unirse a la orden y emprender, entre otras cosas, la vida misional de ultramar.[24]

A medida que el proyecto misional tuvo un alcance global en Asia, África y América, el número de manuscritos como historias misionales, relaciones geográficas, mapas y epístolas fue en aumento. Los miembros de la orden dieron a conocer cómo era la vida en otras provincias misioneras, haciendo hincapié en el caso de la América española, desde finales del siglo XVI hasta años después de la expulsión de los jesuitas (1767). Esta abundancia de noticias se debe a los padres José de Acosta,[25] Antonio Ruiz de Montoya,[26] Andrés Pérez de Ribas,[27] Nicolás del Techo,[28] Juan Patricio Fernández,[29] Juan Rivero,[30] José Gumilla, [31] entre otros. Esas publicaciones encontraron una renovada motivación entre los

[23] O'MALLEY, "The historiography of the Society of Jesus", p. 4.
[24] HAUSBERGER, "El padre Eusebio Francisco Kino", p. 315.
En este artículo el autor señala que Francisco Kino, antes de emprender la vida misional, tuvo como fuente de inspiración la obra *Novus Atlas Sinensis*, elaborada por el padre Martino Martini. El mismo Kino indicó que en las bibliotecas jesuíticas de la Provinia de la Germania habían retratos de célebres misioneros en China, entre ellos el padre Martini. En cierta medida, esto tuvo un efecto en los deseos de Kino por querer ser misionero en China.
[25] ACOSTA, *De procuranda indorum salute* (1576).
[26] RUIZ DE MONTOYA, *Conquista espiritual hecha por los religiosos de la Compañía de Jesús, en las provincias del Paraguay, Paraná, Uruguay y Tape* (1636).
[27] PÉREZ DE RIBAS, *Historia de los triunfos de nuestra santa fe entre gentes las más bárbaras y fieras del Nuevo Orbe* (1645).
[28] TECHO, *Historia de la Provincia del Paraguay de la Compañía de Jesús* (1673).
[29] FERNÁNDEZ, *Relación historial de las misiones de Indios Chiquitos* (1726).
[30] RIVERO, *Historia de las misiones de los Llanos de Casanare y los ríos Orinoco y Meta* (1736).
[31] GUMILLA, *El Orinoco ilustrado. Historia natural, civil y geográfica de este gran río* (1741).

jesuitas expulsados de América en 1767, por ejemplo, Martín Dobrizhoffer,[32] Felipe Salvador Gilij,[33] Francisco Javier Eder[34] y Francisco Xavier Clavijero.[35]

Como resultado de esta copiosa producción de manuscritos, a finales del siglo XIX un grupo de jesuitas españoles dirigidos por José María Vélez (1843-1902) promovieron la compilación de varios de estos documentos en ediciones modernas y críticas intitulada *Monumenta Historica Societatis Iesu*,[36] cuyo primer cuaderno apareció en 1894.[37] Este evento marcó una nueva etapa en la historiografía de la Compañía de Jesús, ya que sus miembros mostraron gran interés por escribir su propia historia, probablemente como una manera de reivindicar su imagen frente a eventos como su expulsión (1767), la supresión (1773), la restauración de la orden (1814) y la continua enemistad con los liberales. Algo que los caracterizó fue su ardua búsqueda y rescate de archivos.

A finales del siglo XIX y parte del siglo XX, la imagen de los jesuitas y su labor misional en Hispanoamérica comenzó a ser manejada desde el enfoque de la historia nacional. Esto ocasionó una distorsión de la interpretación de la naturaleza y función de la misión jesuita.[38] Por ejemplo, dada la cesión obligada de territorio mexicano a Estados Unidos, emergió el interés por reivindicar el pasado del norte de México, por lo que los jesuitas fueron clave en este proceso, tales como Eusebio Francisco Kino y Francisco Xavier Clavijero, personajes que llegaron a ser muy estimados en la historiografía nacionalista. En este mismo sentido, Estados Unidos también emprendió la reconstrucción histórica de los territorios conquistados como parte de la evolución del oeste estadounidense,[39] por lo que el pasado misional y la figura del padre Kino tuvieron un papel importante.

---

[32] DOBRIZHOFFER, *Historia de los abipones* (1783).
[33] GILIJ, *Ensayo de historia americana o sea historia natural, civil y sacra de los reinos, y de las provincias de tierra firme en la América meridional* (1784).
[34] EDER, *Breve descripción de las reducciones de Mojos* (1791).
[35] CLAVIJERO, *Historia de la Antigua o Baja California* (1852).
[36] KENNEDY, "Music and Jesuits", p. 367.
[37] KENNEDY, "Music and Jesuits", p. 367.
[38] HAUSBERGER, "El padre Eusebio Francisco Kino", p. 310.
[39] BANCROFT, *History of California*.

Se verá también que, en el contexto del Paraguay, conflictos como la Guerra Guaranítica (1754-1756), la expulsión de los jesuitas, la Revolución de Mayo (1811) y la Guerra de la Triple Alianza (1864-1870) marcaron la historia de esta nación, principalmente por la pérdida territorial. Por ello, varios historiadores de comienzos del siglo XX, principalmente jesuitas, apostaron por engrandecer el pasado misional bajo tintes nacionalistas. En este enfoque predominó una visión apologética de la misión, donde hubo cabida para que se instaurara el modelo platónico de la república entre los guaraníes.[40] La existencia de dicha república se justifica con la capacidad de autosuficiencia de las treinta reducciones y su alcance económico. Del mismo modo, se enfatiza el discurso de que la presencia jesuítica fue positiva para los indios.[41] Con la idealización del pasado misional se buscó generar un lazo histórico y cultural con aquellos espacios que alguna vez pertenecieron a la Provincia Jesuítica del Paraguay.

Para matizar la historia nacionalista y la búsqueda por reconstruir lo acaecido desde una perspectiva a gran escala, emergieron nuevos enfoques de estudio. Por ejemplo, Herbert Eugene Bolton, fundador de la *Borderland School*, se enfocó en el análisis de las regiones fronterizas de los Estado Unidos y México. En 1917 el autor interpretó a las misiones jesuitas como una institución fronteriza civilizatoria que permitió mantener controlados los confines del imperio español.[42] Sin embargo, dicha postura puso a la misión como el eje central de la frontera, antepuso la perspectiva de los misioneros y se dejó a un lado la participación de las sociedades indígenas, de otros procesos coloniales e instituciones. Es decir, este enfoque tendió a analizar las misiones de forma aislada.

En los años setenta del siglo pasado en México emergió el enfoque de la historia regional. Uno de los impulsores de estos estudios, aplicados al contexto misional del noroeste novohispano, fue Sergio Ortega Noriega, quien señaló la insuficiencia del discurso nacional para explicar el pasado de aquellos lugares

[40] ARMANI, *Ciudad de Dios y Ciudad del sol*.
[41] DUVIOLS, *Tentación de la utopía.*
[42] BOLTON, "The Mission as a Frontier Institution".

alejados del centro.[43] Sin embargo, una de las críticas principales a esta línea de investigación es la flexible, multivalente y confusa manera de definir "región".[44]

Para contrastar estas tradiciones historiográficas expuestas, en las últimas décadas se ha producido un giro en el estudio de las misiones a nivel global. Por ejemplo, en 1995 Erick Langer y Robert H. Jackson, inspirados en la historia social y cultural, plantearon un nuevo enfoque de estudio denominado "the new mission history". Los autores tienen un interés por conocer las respuestas indígenas frente al contacto jesuítico y su intervención en el proceso misional. Asimismo, se toma en cuenta que las misiones son lugares de interacción dinámica, en la que son varios factores los que van a determinar la respuesta indígena, desde el aspecto cultural, social, económico, político, las revueltas, las epidemias, el cambio ecológico, la violencia, entre otros.[45] Esta corriente, en la que se realiza una estrecha vinculación entre la antropología y la historia, tuvo un temprano representante en Ignacio del Río. En la actualidad un representante destacado es Guillermo Wilde.

Discusiones musicales escritas por la Compañía de Jesús

Pese a que se confirma lo fructuosa que fue la elaboración de escritos de la Compañía de Jesús desde su fundación, se han seleccionado exclusivamente aquellas obras que hacen alusión al arte sonoro. Cabe señalar que las susodichas no surgieron azarosamente. Varias de ellas fueron respaldadas con fuentes primarias y con criterios filosóficos de las tradiciones clásica, medieval y humanista.[46] Por otro lado, el hecho que solamente se expongan obras escritas por jesuitas no significa que hayan sido las únicas en hacer aportaciones teórico-musicales, sino se inscriben en la amplia y larga historia de la música occidental.

Las *Constituciones* (1558), elaboradas por Ignacio de Loyola con la colaboración de Juan Alfonso de Polanco, muestran una preocupación por

[43] ORTEGA, *Un ensayo de historia regional*, p. 10.
[44] MIÑO, "¿Existe la historia regional?", p. 872.
[45] LANGER, JACKSON, *The New Latin American Mission History.*
[46] BANCHOFF, CASANOVA, *The Jesuits and Globalization*, p. 12.

clarificar las prioridades de los miembros de la Compañía. Al estar en constante movilidad debían anteponer la salvación de las almas, en vez de ocuparse de los asuntos correspondientes al canto del oficio religioso.[47] Esto no significa que Loyola se opusiese a la música, por el contrario, él creía en sus facultades para generar sentimientos piadosos.[48] Para estimular tal espiritualidad consideró más idóneas las melodías sencillas, así como evitar el uso del órgano u otros instrumentos en el culto divino, ya que el acompañamiento excesivo podía provocar excitación desmesurada en las mentes humanas.[49] A lo largo de esta investigación se observará que, en la práctica, las propuestas de Loyola no fueron siempre atendidas.

Bajo fines más pedagógicos, el jesuita Diego de Ledesma (1519-1575)[50] sacó a la luz *Modo per insegnar la Dottrina Christiana* (1573). Este manual brinda herramientas apostólicas para la instrucción de la doctrina, en las que destaca el canto por su capacidad de estimular la memoria en "gente poco rústica e ignorante".[51] Al igual que Loyola, Ledesma sugiere que las melodías deben ser simples y devotas y, si es de utilidad, se tomen prestados algunos cantos profanos que se ajusten con textos espirituales. Para el control de las emociones, los libros *De rege et regis institutione* (1599) escritos por el jesuita Juan de Mariana (1536-1624)[52] exponen los atributos del arte sonoro para despertar sentimientos afables, para curar enfermedades de la mente y para equilibrar el alma.[53] El jesuita acude a pasajes del Antiguo Testamento y de autores clásicos para afianzar su argumento. Por otro lado, la compilación de canciones espirituales titulada *Lodi, et canzonette spirituali* (1608), de diversos compositores, tuvo por cometido facilitar el canto para toda clase de personas,[54]

---

[47] LOYOLA, *Constituciones* (1558) [1963], p. 570.
[48] LOYOLA, *Diario espiritual* (1545) [1963], p. 395.
[49] LOYOLA, *Constituciones* (1558) [1963], p. 570.
[50] Nacido en Segovia, estudió en la Universidad de Alcalá de Henares y complementó su formación en París y Lovaina. Posteriormente se dedicó a la actividad docente en el Colegio Romano.
[51] LEDESMA, *Modo per insegnar la Dottrina Christiana* (1573), p. 13.
[52] Oriundo de Toledo, fue jesuita, teólogo e historiador. Estudió en Alcalá de Henares y posteriormente ingresó a la Compañía de Jesús. Al culminar su formación en Roma se dedicó a la docencia en Palermo, en la Sorbona de París y Toledo.
[53] DE MARIANA, *De rege et regisinstitutione* (1599), vol. 3, p. 178.
[54] *Lodi, et canzonette spirituali. Raccolte da diversi autori* (1608), p. 4.

quienes desde la intimidad del hogar o de forma pública, pudieran entonar esta colección que se caracterizó por su sencillez.

Una de las primeras publicaciones jesuíticas destinadas al entendimiento teórico del arte sonoro fue *Architectonice musices universalis* (1631), escrita por el alemán Wolfgang Schonsleder (1570-1651).[55] Este manual, con una influencia clásica, expone las distintas figuras retóricas musicales que pueden ser utilizadas para mejorar el entendimiento del texto cantado.[56] Tales figuras están inspiradas en la obra *Orator christianus* (1612) del jesuita Carlo Reggio (1540-1612),[57] quien subrayó la importancia de la persuasión emocional a partir de la teoría de los afectos.[58] La susodicha consiste en la utilización de instrumentos lingüísticos en el discurso para generar sentimientos piadosos en los oyentes, tales como el amor, misericordia, admiración, audacia, entre otros.[59]

Bajo la influencia de Schonsleder, el jesuita alemán Athanasius Kircher (1602-1680)[60] escribió *Musurgia universalis sive ars magna consoni et sissoni* (1650). El autor parte de la tradición pitagórica y de los doctores de la Iglesia para sustentar que la música es el reflejo de la matemática y las proporciones inherentes a toda la creación. Cuando se tiene conocimiento de estas proporciones se accede inmediatamente a la armonía, la cual genera afectos y efectos en quienes la escuchan.[61] Esta última idea quiere decir que, con el conocimiento geométrico de los intervalos y las combinaciones de los sonidos, el arte sonoro es capaz de generar ciertas emociones, así como también puede tener propiedades terapéuticas y curativas. Cabe destacar que, para la elaboración de este trabajo, Kircher recopiló información de jesuitas asentados

[55] Nacido en Munich, fue compositor, cantante, docente y tuvo su formación en la Universidad de Ingolstadt. Posteriormente ingresó a la Compañía de Jesús. Impartió cátedra en la Universidad de Dillingen y en el colegio jesuita de Munich.
[56] SCHONSLEDER, *Architectonice musices universalis* (1631).
[57] Profesor de retórica en el Colegio de Roma.
[58] RÉGENT-SUSINI, "From Probability to the Sublime(s)", p. 77.
[59] FUBINI, "Razón y sensibilidad", p. 73.
[60] Nacido en Hesse, comenzó sus estudios en el colegio jesuita de Fulda y más adelante ingresó al seminario de Paderborn. Complementó sus estudios de ciencias naturales y matemáticas en Colonia, y posteriormente viajó a Italia para estudiar vulcanismo.
[61] KIRCHER, *Musurgia universalis* (1650), p. 3.

en Asia y el Nuevo Mundo.[62] Esta obra tuvo una amplia circulación entre los miembros de la Compañía de Jesús.[63]

No se puede dejar de mencionar las aportaciones que el jesuita expulso Antonio Eximeno (1729-1808)[64] hizo a la música. Su obra *Dell' origine e delle regole della musica* (1774) fue escrita en Italia, en la que arremete contra ciertas reglas musicales tradicionales; la más significativa fue la pitagórica. Eximeno expresó que, a pesar de que la música tiene un componente matemático, esta disciplina no es elemental para el estudio del arte sonoro. Invita dejar a un lado los números y la teoría de las proporciones, las que, según él, han servido para alimentar los abusos de los viejos sistemas de enseñanza.[65] El abate Esteban de Arteaga (1747-1799)[66] indicó que el arte sonoro debe dedicarse a la imitación de la naturaleza y, al hacer esto, el fin último es adquirir deleite y placer.[67] En las opiniones de Arteaga se aprecia que, el barroco en el que estaba inscrito J. S. Bach había quedado atrás.

Existen temas constantes -con sus respectivos matices- en las aportaciones de Loyola, Diego de Ledesma, Juan Mariana, Schonsleder y Kircher. Entre los más relevantes está el uso de la música como herramienta de disciplinamiento. Es decir, por medio de la expresión sonora se buscó promover conductas colectivas a larga duración aceptadas por el cristianismo. Los jesuitas fueron conscientes de que los discursos religiosos no eran suficientes para el disciplinamiento, por eso recurrieron a otros medios más sensuales como la música. Así cobra sentido el debate sobre la teoría de los afectos, de las proporciones matemáticas de los sonidos y del uso de cierto tipo de melodías e instrumentos. En contraposición, las aportaciones de Antonio Eximeno y Esteban

---

[62] CELENZA, "Creating Models of Implementation", p. 3.
[63] IRVING, "En los confines de la tierra", p. 181.
[64] Nació en Valencia, ciudad donde tuvo su formación universitaria. Se distinguió por ser matemático, filósofo y músico. Fue profesor de retórica y matemáticas en el Seminario de Nobles y en el Colegio de San Pablo, ambos en la ciudad de Valencia. Una vez expulsado de España vivió en Roma, donde se dedicó a escribir sobre teoría musical y filosofía.
[65] EXIMENO, *Dell' origine e delle regole della musica colla storia de suo progresso, decandenza, e rinnovazione* (1774).
[66] Nacido en Segovia, fue escritor, esteta y músico. No pudo ordenarse como jesuita tras ser expulsado de España. En la Universidad de Bolonia estudió filosofía, matemáticas y teología.
[67] DE ARTEAGA, *Obra completa castellana. La belleza ideal. Escritos menores*.

de Arteaga marcan un cambio de mentalidad y de paradigmas en la teoría musical escrita hasta entonces por la Compañía de Jesús.

Los trabajos musicológicos del siglo XX

A finales del siglo XIX y parte del XX, estudiar a la *Societas Iesu* era asociado con la historia de la Iglesia, de las instituciones eclesiásticas, y, por consiguiente, de las élites.[68] Parte del discurso historiográfico de esta época se basó en el supuesto de que la renovación del catolicismo fue una reacción al cisma religioso impulsado por Martín Lutero. Por lo tanto, la acepción "contrarreforma"– generalizada en el siglo XIX por influencia de Leopold von Ranke (1795-1886)[69] - fue el paradigma que dio explicación a la ruptura de la unidad cristiana medieval.[70] Por otro lado, este periodo se va a distinguir por su interés en el rescate de fuentes que expliquen el protagonismo de la Compañía de Jesús en la elaboración del Concilio de Trento y su intervención en la Contrarreforma.

Este redescubrimiento de fuentes condujo a la exploración de diversos temas, entre ellos la música. Una de las preocupaciones que predominó en este rubro fue recuperar obras musicales en los archivos y dar a conocer las aportaciones de los jesuitas en este arte. Existió la inquietud por conocer la relación que había entre las reglamentaciones concernientes a la música y su aplicación en la vida real. Finalmente, se le dio atención a la descripción del arte sonoro como una herramienta civilizatoria y de cristianización en espacios transoceánicos.

Los jesuitas alemanes Guido Maria Dreves (1854-1909) y Clemens Blume (1862-1932) exploraron distintas bibliotecas de Europa y dieron como resultado la compilación intitulada *Analecta hymnica Medii Aevi* (1886-1922). En sus 55

[68] O'MALLEY, "Historiography of the Society of Jesus", pp. 18-24.
[69] Leopold von Ranke culminó su obra *Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation* (1843) argumentando que, después de la era de la Reforma surgió la era de las Contrarreformas. Tiempo después utilizó dicha acepción en singular aludiendo a la ardua labor de la Iglesia católica en contra del protestantismo.
[70] ARCURI, "Confesionalización y disciplinamiento social", p. 114.

volúmenes se encuentran himnos latinos medievales de la Iglesia católica.[71] Luego, el musicólogo alemán Heinrich Hüschen (1915-1993) analizó la producción de himnos y canciones en lenguas vernáculas apoyándose en las primeras reglamentaciones de la Compañía de Jesús.[72] El musicólogo italiano Giancarlo Rostirolla (n. 1941), por su parte, indagó en el repertorio jesuita italiano, lo que dio como resultado su publicación *La lauda spirituale tra cinque e seicento: poesi e canti devozionali nell'Italia della contrariforma* (2001).

El jesuita suizo Josef Wicki (1904-1993), especialista en historia de la iglesia oriental portuguesa, editó y divulgó varias fuentes en la colección *Documenta Indica*.[73] Wicki obtuvo numerosos datos para demostrar que la experiencia musical en las misiones de India fue ajena a las *Constituciones* de Ignacio de Loyola. Las canciones, el baile y la ejecución de instrumentos musicales fueron esenciales en la vida religiosa de las sociedades indias, por lo tanto, los jesuitas se vieron en la necesidad de explotar este recurso para enseñar los preceptos de la fe.[74]

Los musicólogos jesuitas Clement J. McNaspy (1915-1995) y Thomas D. Culley (1928-2009) se interesaron en indagar sobre la música jesuítica después de la muerte de Ignacio de Loyola, por lo que hicieron un extenso trabajo de archivo en Roma. Culley, por ejemplo, profundizó en las decisiones de cómo ejecutar el arte sonoro en colegios como el de Roma, Munich, Graz, Viena, Praga, Colonia, entre otros.[75] En colaboración con McNaspy, estudiaron la expansión del arte sonoro en horizontes como las misiones de Brasil e India, lugares donde fue un instrumento de apostolado que facilitó la penetración del mensaje cristiano.[76] Los musicólogos concluyeron que la actitud de los padres generales fue abierta y flexible en la concesión de licencias para las prácticas musicales de cada colegio y en las misiones de ultramar.

---

[71] *Analecta hymnica Medii Aevi.*
[72] HÜSCHEN, "Jesuiten", pp. 17-41.
[73] Conformada por 18 volúmenes, actualmente digitalizados en el Achivum Romanum Societatis Iesu (ARSI).
[74] WICKI, "Gesang, Tänze und Musik", pp. 148-152.
[75] CULLEY, *Jesuits and Music.*
[76] CULLET-MCNASPY, "Music and the Early Jesuits (1540-1565)".

Los trabajos de McNaspy y Culley se sustentan con un arduo trabajo de archivo, pero no deja de percibirse una visión apologética en torno a la *Societas Iesu* ya que constantemente señalaron sus logros y, entre ellos está la expansión musical hacia otras fronteras. Esto último se aprecia sobre todo en la obra de McNaspy *Lost Cities of Paraguay* (1982), adaptada por Robert Bolt y filmada por Roland Joffé con el título “The Mission" (1986). Aquí se observa la idealización de la música como herramienta civilizatoria y de cristianización de los guaraníes.[77]

A propósito de las misiones de Sudamérica, el jesuita alemán Carlos Leonhardt (1869-1952), quien fue enviado a Chile tras su ordenación sacerdotal, se empeñó en recaudar y a traducir del latín al español las cartas anuas de la Provincia del Paraguay. Cabe resaltar que Leonhardt fue un modelo a seguir en lo que concierne a la historia musical de las misiones, pues elaboró una nómina biográfica de músicos jesuitas europeos, como Martin Schmid, Antonio Sepp, Juan Vaisseau, Luis Berger, entre otros misioneros,[78] quienes utilizaron el arte sonoro como un método misional.

Siguiendo el esquema de Leonhard, el jesuita Guillermo Furlong Cardiff (1889-1974) elaboró una nómina de músicos que trabajaron como maestros de coro, compositores, organistas y tañedores de instrumentos en las reducciones del Paraguay. En su labor biográfica redimió al olvidado compositor Dominico Zipoli (1688-1726).[79] Furlong, en su extensa exploración de fuentes publicó obras de distinta índole, como de arquitectura, cartografía, botánica, medicina y literatura. Sin embargo, da por verdaderos varios datos de sus fuentes, sin procurar someterlos a un análisis crítico. No por ello se debe denostar su obra, pues su amplio conocimiento de las fuentes lo convirtió en un referente obligatorio para los estudios jesuíticos de Sudamérica.

Otro alusivo historiográfico en torno a la música misional es el musicólogo Samuel Claro Valdés (1934-1994). En un inicio se inclinó por hacer un esbozo de

[77] MCNASPY, *Lost Cities of Paraguay*.
[78] LEONHARDT, *La música y el teatro en el tiempo de los antiguos jesuitas de la provincia de la Compañía de Jesús del Paraguay* (1924).
[79] FURLONG, *Músicos argentinos durante la dominación hispánica* (1945).

la historia de la música en Chile,[80] labor que lo conllevó interesarse por otras regiones de Sudamérica, como las misiones de Moxos. En su artículo "La música de las misiones jesuitas de Moxos" (1969) indicó que, previo a la llegada de los jesuitas, los habitantes de esta región eran seres humanos en estado de barbarie, por ende, el legado de los misioneros consistió en desarrollar la sensibilidad artística en los indios para así convertirlos al cristianismo.[81] Pese a que Claro Valdés no fue jesuita, esto no le impidió estar inscrito en la misma tendencia a favor de la Compañía.

Se puede evocar al jesuita Alfred E. Lemmon (1949), cuya labor, al igual que Leonhardt y Furlong, fue contrarrestar los señalamientos de la poca aportación de la Compañía de Jesús a la música occidental.[82] Lemmon se dedicó a rastrear aquellos jesuitas que, además de misioneros, fungieron como músicos en el septentrión novohispano y en el Nuevo Reino de Granada.[83] Su amplio conocimiento de fuentes le permitió hablar de un método educativo, respaldado por la música, más o menos homogéneo, el que se llegó a aplicar incluso en las zonas más difíciles de conquistar, como fueron las misiones California. Empero, al apuntar en el tema de la educación, resalta más la labor de los miembros de la Compañía y deja ver que los indios solamente imitan lo que les enseñan.

Otro aspecto importante de este periodo historiográfico, y que sigue teniendo efecto en la actualidad, es el hecho de que durante muchos años el Concilio de Trento fue considerado como un evento decisivo en el futuro de la música eclesiástica. Autores como el musicólogo alemán Karl Gustav Fellerer (1902-1984)[84] y el musicólogo norteamericano Lewis H. Lockwood (1930)[85] hicieron hincapié en que los estipulados tridentinos reglamentaron y delimitaron la música eclesiástica; así mismo señalaron los abusos sonoros cometidos en la misa cantada, tales como el uso de la polifonía, e instrumentos y melodías

[80] CLARO, *Historia de la música en Chile* (1994), *Chilena o cueca tradicional: de acuerdo con las enseñanzas de Don Fernando González Maraboli* (1994), *Oyendo a Chile* (1997).
[81] CLARO, "La música en las Misiones Jesuitas de Moxos", p. 16.
[82] QUEROL, *Romances y letras a tres vozes (Siglo XVII)*. En esta obra el autor señala que la Compañía de Jesús nunca se distinguió por el cultivo de la música.
[83] LEMMON, "Jesuits and Music", pp. 191-198.
[84] FELLERER, "Church Music and the Council of Trent", pp. 576-594.
[85] LOCKWOOD, *The Counter-Reformation and the Masses*.

profanas. Partiendo de estas críticas, se esperaría que la música postridentina tuviese más restricciones en el uso de instrumentos y melodías paganas, sin embargo, a lo largo de esta investigación doctoral se constatará que la excepción fue la regla.

Es notoria la intervención de los jesuitas en la elaboración de su propia historia musical, aunque también hay una pequeña comunidad de musicólogos laicos interesados en el tema. Trabajos como los de Wicki, McNaspy, Culley, Leonhardt, Furlong y Lemmon poseen un modelo argumentativo similar, en el que se elogia lo beneficioso que fue la presencia de los jesuitas al expandirse en espacios transoceánicos, no sólo en las aportaciones culturales, sino también en llevar la "civilización" a aquellos confines cuyos habitantes eran considerados en estado continuo de infantes. Ligado a esto, se atisba un discurso eurocéntrico en el que las aportaciones musicales significativas fueron hechas por jesuitas provenientes de Europa, mientras que, de las sociedades sometidas al proceso misional y de su música, se habla muy poco.

Para el caso americano, si bien estos eruditos hicieron una extensa búsqueda y rescate de fuentes antes poco atendidas, es notorio que poseen una visión contundente sobre el indio. Dicho agente es esbozado en repetidas ocasiones como bárbaro, el cual requirió del cuidado de los misioneros para poder aprender a vivir de forma civilizada. El discurso de estos estudiosos es una proyección directa de las fuentes primarias con las que trabajaron, lo cual evidencia el poco sometimiento crítico que le dieron a esta documentación.

La mirada multidisciplinaria

En 1999 se publicó la obra coordinada por John W. O'Malley titulada *The Jesuits. Cultures, Sciences, and the Arts, 1540-1773* (1999), la que se conforma por un conjunto de artículos leídos en una conferencia internacional acaecida en Boston College. Este compendio es el resultado de un complejo proceso en el que los estudios interdisciplinarios, la historia cultural y la historia global comenzaron a tener protagonismo y a proponer nuevas metodologías y enfoques de análisis. A

partir de ellos se matizaron los conceptos de “reforma católica” y “contrarreforma” y se propusieron paradigmas historiográficos como el disciplinamiento social, la confesionalización (explicados anteriormente) y el poscolonialismo.[86] Estas acepciones tuvieron un efecto en la producción historiográfica de la música misional. También emanó el interés por conocer otro tipo de agentes, en especial, aquellos que habían sido eclipsados por la historiografía tradicional: los de abajo.

En esta búsqueda, los estudios poscoloniales han tenido un papel protagónico. Dicha disciplina emergió tras un contexto de movimientos nacionalistas anticoloniales, en los que teorías como la de la dependencia y la del sistema mundo estuvieron en boga para explicar el colonialismo por el que fueron sometidas las sociedades consideradas como parte del “tercer mundo”.[87] Fue en la década de 1980 cuando los estudios postcoloniales cuestionaron el modo de hacer historia y sus discursos producidos,[88] pues durante mucho tiempo se concibió que, para el autoconocimiento de cada nación, era menester abordar primero la historia de Europa. Escribir historia era exclusivamente una proyección de Occidente, de sus categorías, ambiciones y formas de concebir al “otro”,[89] visión que muchas veces se orientaba hacia la exotización.[90] Uno de los argumentos principales del paradigma poscolonial es la existencia de una asimetría del poder como producto de la colonización, en donde el colonizador es el que manda, razona y nombra frente a un colonizado considerado como subalterno.[91]

Según John O’Malley, estos paradigmas historiográficos conllevaron nuevas preguntas de investigación en los estudios jesuíticos y, por consiguiente, a la ampliación de ejes temáticos. Algunos de los intereses se concentran en ver al jesuita no sólo como un agente eclesiástico, sino como un individuo, practicante y promotor de las tradiciones del cristianismo,[92] capaz de cruzar

[86] O’MALLEY, “The Historiography of the Society of Jesus”, p. 19.
[87] SHOHAT, “Notas sobre los postcolonial”, p. 104.
[88] HAUSBERGER, *Historia minima de la globalización*, p. 52.
[89] SACHSENMAIER, *Global Perspectives on Global History,* p. 54.
[90] SCHULMAN- SUBRAHMANYAM, *Textures of Time*.
[91] MIGNOLO, *Local Histories/Global Designs.*
[92] O’MALLEY, “The Historiography of the Society of Jesus: Where Does it Stand Today?”, p. 25.

fronteras en aras de su fe y su labor misional.[93] Del mismo modo existe una preocupación por conocer la participación de los grupos locales, sus reacciones, sus formas de resistencia y de negociación, y cómo éstas determinaron el proceder de la Compañía de Jesús.[94]

Estos nuevos paradigmas llamaron la atención de una amplia comunidad de académicos interesados en la música jesuita, en cuyas obras se constata la diversidad de metodologías y ejes temáticos. Entre ellos están las redes de circulación de músicos, libros, melodías, instrumentos musicales y materiales de construcción. La transferencia e hibridación cultural es otra constante en las investigaciones relacionadas con el arte sonoro. El hallazgo de obras operísticas y villancicos ha despertado interés por estudiarlas no sólo desde una perspectiva de la musicología, sino también desde otras disciplinas como la historia cultural y de la vida cotidiana, la historia del arte y la literatura.

A continuación, una breve exposición de los autores más representativos de este periodo historiográfico. Para el caso de la música misional en Sudamérica, los trabajos de Guillermo Furlong y Samuel Claro Valdés fueron decisivos. Aunado a ello, las investigaciones de Francisco Curt Lange (1903-1997) en torno a las actividades musicales de los jesuitas en el Río de la Plata,[95] los manuscritos de las reducciones de Chiquitos y Moxos editados por el jesuita y musicólogo Piotr Nawrot (1955)[96] y el financiamiento del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) fueron un punto de inflexión en la historiografía musical misional.

Los siguientes académicos han abordado la música misional en Sudamérica desde una perspectiva poscolonial. Gerardo V. Huseby y la antropóloga Irma Ruiz han buscado elementos culturales indígenas que influyeron en la construcción de instrumentos musicales en las reducciones del Paraguay, Moxos y Chiquitos, utilizando datos etnográficos recopilados en

[93] CLOSSEY, *Salvation and Globalization in the Early Jesuit Missions*, p. 6.
[94] WILDE, "La agencia indígena y el giro hacia lo global", p. 99.
[95] LANGE, "El extrañamiento de la Compañía de Jesús", pp. 4-14.
[96] NAWROT, "Musical Sources in the Moxos Missions".

fuentes jesuitas y evidencias conservadas en Chiquitos.[97] Bernado Illari señala que estas fuentes dan constancia que los misioneros conocían el valor del arte sonoro en la vida espiritual de las sociedades indígenas. Más allá de ser un mecanismo de persuasión, debe ser analizada como una práctica inmersa en la violencia del poder colonial, cuyo fin era obtener sumisión y obediencia.[98] Guillermo Wilde agrega que, si bien la información de estas fuentes representa la visión de un grupo dominante, es posible extraer las voces de "los otros". Para ello se concentra en las descripciones de los rituales religiosos y su música de los indios guaraníes, en donde constata un fenómeno de transferencia cultural. El autor habla de una realidad mestiza que se fue configurando gradualmente de forma negociada. Por lo tanto, el ritual y su música definen un nuevo horizonte imaginario de pertenencias sociales y políticas.[99] Desde otro ángulo metodológico, Leonardo Waisman analiza la dificultad de aplicar las periodizaciones de la historia de la música europea en el contexto colonial americano. El autor afirma que los dogmas estéticos del renacimiento, barroco, galante y clasicismo son insuficientes para comprender y explicar la estructura musical de varias obras compuestas en el Nuevo Mundo, por lo que decide etiquetar a este repertorio como contrahegemónico.[100]

Por lo que concierne al caso de Brasil, Paulo Castagna (1959) indica que la evidencia musical en esta región se ha perdido, principalmente por el factor económico, puesto que actividades como el cultivo de caña y la ganadería conllevaron la captura y venta de indios, labor encabezada por los bandeirantes. El colapso demográfico y la misma resistencia de los indios fueron obstáculos para instaurar una vida reduccional estable.[101] Marcos Holler también remarca la ausencia de materiales relacionados con la música, sin embargo, con la revisión de inventarios de los bienes confiscados a la Compañía de Jesús, pudo hacer un estudio comparativo de las actividades musicales jesuitas en la América española

[97] HUSEBY, RUIZ, "Pervivencia del rabel europeo entre los Mbïá", pp. 67-106.
[98] ILLARI, "De México a la Asunción", p. 192.
[99] WILDE, "Poderes del ritual y rituales del poder", pp. 203-229.
[100] WAISMAN, "Periodización historiográfica y dogmas estéticos", p. 56.
[101] CASTAGNA, "The Use of Music by the Jesuits".

y la portuguesa. En ella concluyó que la abundancia de producción musical en las misiones españolas se debe, en gran medida, a la formación musical que tuvieron sus misioneros, la cual, según el autor, se dio principalmente en colegios germánicos.[102] Las agendas políticas e ideológicas de cada corona determinaron si era o no prioritario el arte sonoro.

Mirando hacia otra área geográfica como es el norte de la Nueva España, Kristin Dutcher Mann muestra que la música, más allá de ser un recurso de atracción y de enseñanza, fue un vehículo de encuentros, intercambios culturales y de resistencias.[103] Para justificar esto, la autora indica que los indios del septentrión, en vez de ser sujetos pasivos forzados a recibir la cultura europea, estuvieron implicados en la configuración de la música como gesto de negociación. Fueron capaces de influenciar en la estructura del sonido, de la instrumentación, en el manejo de la lengua, así como en hacer lícito el uso de sus danzas en fiestas religiosas cristianas.

Éstas son algunas de las publicaciones que se inscriben en esta nueva tendencia historiográfica, sin embargo, es menester señalar que, para la parte de América, aún falta mucho por hacer, sobre todo en el rubro de la historia comparativa y global. Varias de las publicaciones están concebidas como estudios de caso, lo cual no significa que sean triviales, por el contrario, poseen información valiosa y pertinente. Sin embargo, es necesario confrontar estos datos con diferentes áreas misionales, e incluso con otras órdenes religiosas, para ver cómo operó la música en función de cada una de las sociedades indígenas con las que laboraron los jesuitas.[104] Asimismo, es ineludible prestar atención a las reacciones de las sociedades indígenas y a las dinámicas de rechazo, resistencia o negociación para mantener una continuidad de sus antiguas prácticas musicales. Con estudios de tal naturaleza, se podría desentrañar la actividad jesuita y su programa misional como una estrategia

[102] HOLLER, “Jesuitas y la música en la América”, p. 165.
[103] DUTCHER MANN, *The Power of Song*, p. 2.
[104] FILIPPI, “Retrieving the Sounds of the Old Society”, p. 9.

mundial que buscó fortalecer a la Iglesia, así como también se constataría que hubo varios matices del cristianismo: los locales y el global.[105]

La herencia jesuita del segundo periodo historiográfico que se expuso en líneas pasadas, aún tiene vigencia en varias publicaciones actuales, cuyo discurso principal estriba en que el arte sonoro europeo fue una herramienta de sensibilización y persuasión para que el indio, visto como el buen salvaje, aceptase de forma pasiva los preceptos de la fe, y de esta manera triunfara la religión católica.[106] Se asume como generalidad que hubo conquista espiritual y, por lo tanto, musical, y se maneja la percepción de que los verdaderos promotores del cambio cultural fueron los religiosos venidos de Europa.

Habrá que mencionar lo que se está haciendo en otros horizontes académicos, principalmente en Europa y Estados Unidos. Por ejemplo, el musicólogo Daniele V. Filippi, quien se ha encargado de estudiar la música jesuita desde una perspectiva de la historia global y la historia comparativa, ha recopilado una vasta cantidad de datos dispersos en fuentes jesuíticas del Brasil, India y Nueva Francia, en cuyo análisis se concentra en las diferencias culturales entre los misioneros y las sociedades locales en las que predicaron, así como en los métodos y prácticas musicales ejecutados. Desde su mirada, las herramientas sonoras aplicadas en cada uno de estos espacios fueron el resultado de un intercambio mutuo de experiencias que circularon en las misiones europeas y transatlánticas, por lo cual se atreve a hablar de la existencia de un método misional global.[107]

Anna Harwell Celenza se interesa en la circulación de libros y tratados musicales, principalmente en la obra *Musurgia universalis* escrita por Athanasius Kircher. La autora observa que el propósito de unir la teoría, la práctica y la metodología utilizada por los jesuitas en este libro fue crear una misión cultural.[108]

---

[105] CLOSSEY, “The Early-Modern Jesuit Missions”, 2005.
[106] Algunas de las publicaciones inscritas en esta línea de investigación son las siguientes:
PALACIOS, “La música en las misiones jesuíticas”, pp. 54-78.
FARLEY RODRÍGUEZ, “Y Dios se hizo música”, pp. 13-38.
RADA, *Estética liminar de la música misional*.
OLMOS AGUILERA, “La herencia jesuita en el arte”, pp. 201-239.
[107] FILIPPI, “Songs in Early Modern”, p. 65.
[108] HARWELL CELENZA, “Creating Models of Implementation”, p. 2.

David Irving, por su parte, sostiene que la Iglesia católica ibérica fue la primera en promover una cultura global musical. Para confirmar esta idea, se enfoca en la actividad misionera en Japón y las Islas Filipinas, así como en la circulación de instrumentos, libros, repertorio y músicos de una nación a otra. Entre estos materiales, se constata que la obra de Athanasius Kircher tuvo agencia en estos confines.[109]

Yasmin Haskell y Raphaële Garrod coordinaron una obra titulada *Changing Hearts. Performing Jesuit Emotions between Europe, Asia, and the Americas* (2019). En dicha compilación los autores explican que la Compañía de Jesús canalizó paulatinamente su mecanismo retórico de las emociones, teniendo la intención de incitar a los jóvenes jesuitas al proyecto misional en tierras extranjeras. Para forjar este aparato de las emociones, los religiosos partieron de marcos intelectuales aristotélico-tomistas, no obstante, fue en la práctica, en tierras desconocidas como Asia y América, donde el discurso retórico de las emociones toma consistencia.[110] En estos espacios, las pasiones que se pretendieron imponer se fomentaron por medio del ejercicio cotidiano, de la repetición, ya sea con respaldo de la música, de las procesiones, del teatro y la fiesta. Con toda esta parafernalia, los autores exponen posibles escenarios donde se vislumbran afectos como la contrición, gratitud, devoción y el miedo al pecado.

Alexander Fisher analiza la cultura musical jesuita durante el periodo confesional en Alemania, en cuya investigación señala el cambio paulatino en la actitud de los jesuitas con respecto a la música entre los años de 1580 a 1650. Según Fisher, el crecimiento de recursos musicales dentro de la Iglesia y los colegios son una proyección de una propaganda religiosa para fomentar la creencia ortodoxa, comportamientos piadosos y emulación de modelos de conducta. El autor presta atención en las procesiones urbanas, en las que los jesuitas utilizaron distintos recursos auditivos y visuales, así como el teatro y la ópera.[111]

---

[109] IRVING, "En los confines de la tierra", p. 181.
[110] GARROD, HASKELL, *Changing Hearts*, 2019.
[111] FISHER, "Music and the Jesuit", pp. 377-397.

Siguiendo esta línea de las artes escénicas, Chad Michael Gasta busca escudriñar el impacto que tuvieron el teatro y la ópera jesuita en España y en el Nuevo Mundo, no sólo en el entretenimiento masivo, sino como promotoras de la agenda ideológica del imperio español basada en el control político y religioso. Chad explica que existe una relación causal entre la ideología y las artes en cuestión; los organismos políticos, económicos y religiosos dominantes influyeron en el estilo de las composiciones. Por otro lado, los efectos cautivadores y persuasivos de la música y el teatro permiten reforzar la identidad grupal y ritualizan las prácticas estéticas. El autor aclara que no toda la música busca manipular, por ello es necesario que cada pieza musical sea revisada de forma individual, conocer quién es el remitente y el destinatario, así como indagar en el espíritu social y económico que impulsa la composición.

Capítulo I

La música en el proyecto misional global de la Compañía de Jesús

> La música inflama los corazones, infunde deseos de las cosas eternas, destierra los vicios, enfrenta las pasiones y aumenta las virtudes, quita la tristeza, infunde alegría, aplaca las fiebres, mitiga dolores, hace oír a los sordos, cura a frenéticos, es antídoto contra veneno, expele demonios, desvela al soñoliento, hace dormir al desvelado, mueve a osadía y pacifica al airado.[112]

A partir de los descubrimientos de los navegantes europeos durante el siglo XV, emanaron nuevas dinámicas, tales como la expansión geográfica y ampliación de rutas de comercio, proyectos de conquista, dominación política y de cristianización.[113] Para ello, la acción conjunta de la Iglesia y del Estado fue elemental en la promoción de una identidad religiosa y política en los nuevos confines.[114] En dicha dinámica, los imperios pretendieron imponer su religión como la única y así justificar su dominio. Bajo esta lógica, la Iglesia católica entabló alianzas con las monarquías ibéricas, legitimó la expansión de ultramar y colaboró con el control de los territorios conquistados.

Aunado a ello, la ruptura de la unidad cristiana medieval y la consolidación de diferentes confesiones cristianas fue determinante en el porvenir de la Iglesia católica. En medio de este conflicto, el Concilio de Trento (celebrado de 1545 a1563) fue el aparato ecuménico que perfiló el futuro de la Iglesia católica, pues se encargó de promover la regulación de la doctrina, la uniformidad del culto, los métodos de cristianización y la disciplina de los miembros de la Iglesia, en cuyas manos estaba el poder obtener más adeptos y así eclipsar a los otros grupos

[112] NASSARRE, *Escuela música según la práctica*, p. 37.
[113] MALDAVSKI, PALOMO, "La mission en los espacios" p. 550.
[114] SCHILLING, "Confessionalization in the Empire", 1992.

confesionales. La Compañía de Jesús tuvo un papel estratégico en la regulación de los comportamientos sociales y culturales.[115]

Frente a un mundo donde se desmoronaba la fe, el cometido principal de los jesuitas, bajo los estipulados tridentinos, fue reconquistar a los herejes en Europa y conseguir su disciplinamiento por medio de la educación en universidades, colegios y misiones populares. Bajo la lógica expansionista colonial ibérica, dicho modelo tuvo resonancia en Asia y América. La Compañía de Jesús promovió el universalismo del catolicismo,[116] pues en su labor educativa y misional buscó reivindicar su validez global a través de la predicación en distintos confines geográficos y culturales.

Los miembros de la Compañía emplearon distintas herramientas para alcanzar dicho universalismo, entre ellas, destaca el arte sonoro. Por medio de los atributos de la música, se pretendió seducir a los escuchas de cualquier parte del orbe, introducirlos al cristianismo, sensibilizar sus conciencias y, por consiguiente, regular el comportamiento social. Es así como en este proceso la música mostró su capacidad para cruzar fronteras, conformar identidades, conceptualizar mundos distantes, representar sistemas de creencias particulares y neutralizar puntos de vista opuestos.

Los objetivos en el presente capítulo serán, en una primera parte, exponer en qué consiste el proyecto misional jesuita y su búsqueda por hacer del catolicismo un credo universal. Enseguida se mencionarán algunos intereses imperiales que conllevaron la movilidad global de los misioneros, su interacción en los asentamientos locales de la América española y las fricciones suscitadas. Una vez esbozado este breve contexto histórico, en una segunda parte se expondrá cómo la música fue contemplada como herramienta idónea para imponer y fortalecer la identidad cristiana dentro de las misiones jesuitas de la América española. Para justificar esto, se parte de la premisa de que la música no fue un recurso cultural hermético, sino flexible y negociado acorde con las necesidades de cada localidad. A través de esta flexibilidad se obtendría la

[115] ARCURI, “Confesionalización y disciplinamiento social”, p. 118.
[116] CLOSSEY, *Salvation and Globalization*, 2008.

aceptación del catolicismo y, por consiguiente, su universalización. Se analizarán textos como el Antiguo y Nuevo Testamento, el Concilio de Trento, los concilios provinciales limense y mexicano, algunos escritos ajenos a la Compañía de Jesús durante los primeros años de conquista y evangelización y, finalmente se hablará de la postura de cronistas jesuitas, todo esto con el fin de ver el acomodo de la música y las distintas proyecciones que se tuvieron sobre este arte.

Esparciendo el cristianismo. La misión jesuita como proyecto global

El afán por hacer del cristianismo un culto universal no emergió propiamente en la Edad Moderna.[117] En el Nuevo Testamento se atisba este universalismo cuando Jesús le pide a los apóstoles bautizar y formar discípulos en todas las naciones.[118] Este ideal se aprecia en la aspiración de la Iglesia cristiana medieval, el cual consiste en ganar almas que, después de llevar una vida piadosa, logren alcanzar la salvación eterna.[119] Dicho propósito tuvo eco solamente en una pequeña parte del mundo. Fue hasta el descubrimiento de América y de nuevas rutas marítimas que esta doctrina religiosa comenzó a ser parte de un proceso más complejo y dinámico, pues se adaptó en diferentes contextos locales, fue promotora de transferencias de bienes culturales, objetos, personas y saberes.[120] En otros términos, el universalismo de este dogma responde a una lógica de globalización temprana.[121]

No es fortuito constatar una perspectiva global desde los primeros años del surgimiento de la Compañía de Jesús. Su fundador, Ignacio de Loyola, aclaró en sus *Ejercicios espirituales* (1548) que la voluntad de Cristo era conquistar todo el mundo y a todos sus enemigos para que pudiesen acceder a la gloria del Padre. Dios era capaz de elegir a sus discípulos y a sus apóstoles para enviarlos por todo el orbe "esparciendo su sagrada doctrina por todos estados y

[117] FRIEDRICH, ZAUNSTÖCK, *Jesuit and Pietist Missions*, p. 3.
[118] *Mateo*, 28:19.
[119] CLOSSEY, "The Early-Modern Jesuit Missions", p. 13.
[120] CONRAD, *Historia global. Una nueva visión*, 2017.
[121] HAUSBERGER, *Historia mínima de la globalización,* p. 89.

condiciones de personas".[122] Así los jesuitas fungieron como miembros de la milicia de Dios, ya que fueron enviados a espacios inhóspitos a conquistar las almas de los infieles.[123]

La Compañía de Jesús comenzó con tan sólo diez miembros cercanos a Loyola. Cuando murió el fundador (1556), eran 1000 los integrantes. Una década después el número incrementó a 3500 y, para el año de 1615, el total de jesuitas esparcidos en Europa, Asia y América fue de 13.000.[124] Esto es una prueba de cómo la labor apostólica de los jesuitas había transcendido a escala global en tan poco tiempo. Para emprender dicha tarea era conveniente tener una formación previa y modelos fijos.[125] Francisco Javier (1506-1552) fue el primer misionero que, por disposición de Ignacio de Loyola, promocionó la fe católica en Goa y Japón. El susodicho, quien murió camino a China, fue canonizado en 1622 y se convirtió en un ejemplo particular de la movilidad para la Compañía de Jesús.[126] Su hagiografía e iconografía sirvieron como recursos retóricos para emular sus pasos en cualquier parte del orbe.[127]

Aquellos espacios de ultramar donde los jesuitas tuvieron por cometido servir a las ambiciones imperiales y expandir el cristianismo eran considerados como confines, entendiendo por este concepto lo siguiente: 1) raya o límite que divide a los reinos;[128] 2) espacio donde los habitantes aún no recibían doctrina cristiana ni estaban integrados al sistema monárquico;[129] y 3) complejo ecológico, social y geográfico con un dinamismo constante.[130] Las sociedades de estos confines fueron tildadas como bárbaras e infieles. Al respecto, José de Acosta (1540-1600) definió a los bárbaros como sujetos que "se apartan de la recta razón y de la práctica habitual de los hombres",[131] y los clasificó en tres grupos.

---

[122] LOYOLA, "Ejercicios espirituales", 1963 [1548] p. 240.
[123] DESLANDRES, "*Exemplo aeque ut verbo*", p. 260.
[124] STRASSER, *Missionary Men in the Early Modern World*, p. 45.
[125] LOYOLA, "Constituciones de la Compañía de Jesús", 1963 [sin año], p. 462.
[126] STRASSER, *Missionary Men in the Early Modern World*, p. 34.
[127] DESLANDRES, *Exemplo aeque ut verbo,* p. 260.
[128] *Diccionario de Autoridades* (1726-1739), tomo III.
[129] QUARLERI, *Rebelión y guerra en las fronteras,* p. 70.
[130] RADDING, *Paisaje de poder e identidad*, p. 29.
[131] ACOSTA, *De procuranda indorum salute*, p. 61.

El primero se conforma por las naciones que poseen un gobierno, leyes, ciudades, instituciones, comercio y escritura, tal como los chinos y los japoneses. Debido a que destacan por su capacidad y sabiduría, no se les puede someter al Evangelio por la fuerza, sino a partir de la razón. El segundo grupo engloba a los que carecen de escritura, pero poseen sistema político, asentamiento fijo, sistema militar y culto religioso. Aquí se ubican los "mejicanos y peruanos, cuyos imperios, sistemas de gobierno, leyes e instituciones todo el mundo puede en justicia admirar";[132] no obstante, para convertirlos se debe persuadir primero a sus príncipes y magistrados. Finalmente, en la tercera clase se encuentran los mediohombres "semejantes a las bestias, que apenas tienen sentimientos humanos".[133] Según Acosta, ellos no tienen ley, rey, fe ni morada fija. En este grupo entran aquellas sociedades reducidas a pueblos de misión por la Compañía de Jesús.

Con esta tipología, Acosta advirtió que las naciones de infieles eran diferentes entre sí y, por consecuente, las estrategias de cristianización y de disciplinamiento tenían que ajustarse en cada espacio. A pesar de los esfuerzos por llevar el catolicismo a imperios como India, Japón y China, no fue tarea fácil para los jesuitas. Sobre todo, en Japón y Chila, la Compañía de Jesús tuvo que negociar constantemente con las autoridades locales para promover el cristianismo,[134] ya que nunca estuvo bajo el dominio de España y Portugal.[135] Esta situación puso a prueba su proceder en la difusión del Evangelio,[136] a tal grado de convertirse en blanco de persecuciones y de su expulsión de la Isla.

Fue contrastante la labor de la Compañía entre las sociedades del Nuevo Mundo, las que fueron señaladas como parte del tercer grupo. Desde la perspectiva jesuítica era legítimo someterlas por la fuerza y aplicar tabula rasa en su sistema cultural para enseñarles a ser hombres.[137] Por otro lado, es preciso

---

[132] ACOSTA, *De procuranda indorum salute*, p. 65.
[133] ACOSTA, *De procuranda indorum salute*, p. 67.
[134] El periodo de 1549 a 1650 es considerado como el siglo cristiano de Japón, ya que fueron los años donde hubo más conversiones al cristianismo.
[135] La presencia de la Compañía de Jesús en Japón ayudó a entablar relaciones comerciales con España y Portugal.
[136] BANCHOFF, *The Jesuits and Globalization*, p. 13.
[137] ACOSTA, *De procuranda indorum salute*, p. 69.

enfatizar que un obstáculo relevante en la instauración de la nueva identidad católica era que los infieles no tenían con frecuencia un domicilio fijo. Por lo tanto, la misión fue el espacio en donde se buscó regular los comportamientos sociales y culturales,[138] fue el lugar donde se pretendió hacer del catolicismo un credo universal[139] y, de esta manera legitimar el dominio imperial.[140]

El concepto "misión" deriva del vocablo latino *missio*, y éste del verbo *mittere* que significa enviar. Contextualizar esta definición en los espacios del Nuevo Mundo resulta problemático, ya que en las fuentes de tradición jesuita se utilizó tanto para describir una institución como una estrategia pastoral.[141] Por otro lado, al hacer una revisión de la producción historiográfica más reciente, se aprecia que existen tres significados:

1) Conjunto de personas que trabajaron en una tarea apostólica, es decir, son aquellos miembros de las órdenes regulares enviados a zonas alejadas de las metrópolis, con el encargo de llevar la buena nueva a los indios y hacerlos vivir en pueblos, es decir, en policía; 2) estrategia de evangelización para difundir la fe, que se puede resumir en una serie de pasos: congregación de la gente que solía estar dispersa, bautizarla y educarla en la fe y vida cristiana, formar estructuras jerárquicas para asegurar su administración y su gobierno, y enseñarles técnicas agrícolas y artesanales para garantizar el sustento de las nuevas comunidades;[142] y 3) una jurisdicción donde se realizaban tareas de cristianización, esto es, un área específica que contenía un cúmulo de comunidades ubicadas al margen del territorio ya colonizado, mismas que eran habitadas por neófitos y puestos bajo la administración de los misioneros.[143]

El proyecto misional estuvo vinculado con los procesos expansionista y civilizatorio.[144] En cuanto al primero, la misión estratégicamente permitió ampliar los horizontes geográficos y a su vez responder a las ambiciones de las potencias

[138] BORGES, *Métodos misionales en la cristianización*.
[139] HAUSBERGER, "Mission: Kontinuität und Grenzen", p. 10.
[140] MALDAVSKI-Palomo, *La misión en los espacios*, p. 546.
[141] HAUSBERGER, *Miradas a la misión Jesuita*, p. 90.
[142] HAUSBERBER, *Miradas a la misión Jesuita*, p. 93.
[143] KRÍZOVÁ, "The Moravian Church", p. 203.
[144] BORGES, *Misión y civilización*.

ibéricas. Esta extensión sería legítima bajo el estandarte de la religión y de la búsqueda por cristianizar a las poblaciones sometidas.[145] Se aprecia que dentro de la misión se fomentaron las transformaciones, a larga duración, de las conductas individuales y colectivas, por medio de la vigilancia moral, la intolerancia religiosa, la homogenización de las creencias, la represión de los instintos naturales y la fomentación de la repugnancia hacia comportamientos socialmente no aceptados.[146] Para justificar este nuevo orden social y el dominio monárquico, la Compañía de Jesús argumentó que esto era parte de los planes de Dios y de las reglas del derecho natural.[147]

Como un balance de todas las definiciones presentadas, la misión puede entenderse como un territorio, un conjunto de métodos y agentes, una institución en la que se promovió el disciplinamiento social, la reeducación y la aculturación de las sociedades dominadas. La misión es una expansión dinámica de las fronteras de un sistema religioso[148] que responde a la política confesional de las monarquías hispánicas.

El traslado del programa misional al Nuevo Mundo

Durante los siglos XVI y XVII se emprendieron numerosas expediciones en América, muchas veces violentas, con el deseo de extraer metales y perlas,[149] encontrar nuevas rutas comerciales hacia las minas del Potosí,[150] y disponer de mano de obra indígena para las encomiendas.[151] No obstante, las travesías

[145] HAUSBERGER, *Historia mínima de la globalización*, pp. 90-91.
[146] ELIAS, *El proceso de la civilización*, p. 104.
[147] HAUSBERGER, "Misión jesuita y disciplinamiento social", p. 235.
[148] HAUSBERGER, "La conquista misionera", p. 361.
[149] En el caso del septentrión novohispano, fueron los metales el motor que impulsó a emprender los viajes de conquista. Para el caso de la Antigua California, la razón fue la extracción de perlas y el hallazgo de nuevas rutas marítimas.
[150] Tanto en la Chiquitanía, como en las regiones de Guayrá, Paraná, Uruguay y Tape se hicieron viajes de exploración para encontrar rutas comerciales que conectaran, de manera más directa, al Potosí a través del Río de la Plata y así conducirse por el Océano Atlántico hacia España. Del mismo modo, se buscó cerrar el acceso a los portugueses y chiriguanos.
[151] En la primera mitad del siglo XVII, en la región del Guayrá, ubicada en las inmediaciones de los ríos Uruguay y Paraguay, se registró la captura constante de indios guaraníes para forzarlos a laborar en las plantaciones de azúcar del Brasil.

fracasaron en numerosas ocasiones por falta de bastimentos, por los obstáculos naturales como sierras, desiertos, selvas, mares y ríos; por la aspereza de sus climas y la resistencia de las sociedades locales. Estos sitios, al no ser vigilados, fueron objetivos para que portugueses, piratas holandeses e ingleses pretendieran invadirlos o, por lo menos, se temía que lo intentaran. Las autoridades locales solicitaron la presencia de la Compañía de Jesús en el Nuevo Mundo para cristianizar a los naturales, hacerlos vivir en policía cristiana, integrarlos al sistema colonial y mantener controladas las fronteras del imperio español.

Dos situaciones concretas muestran cómo los intereses imperiales fueron decisivos en la movilidad transatlántica de los jesuitas. El primer caso se ubica en el noroeste novohispano, en donde, tras el descubrimiento de minas de plata en Zacatecas, los españoles buscaron expandir sus horizontes económicos. El virrey Martín Enríquez de Almanza (1510-1583) expuso en 1568 lo arduo que fueron los intentos por conquistar estos confines y a los chichimecas. Su forma de trasladarse de un lado a otro, y el no tener morada fija había entorpecido la empresa de conquista. Agregó: “andan alzados y rebelados al servicio de Dios y de S.M.”.[152] Felipe II (1527-1598) envió una cédula a Enríquez de Almanza referente a la llegada de los jesuitas, en la que indicó: “esperemos que su doctrina y ejemplo haya de ser de gran fruto para nuestros súbditos y vasallos, y que hayan de ayudar grandemente a la instrucción y conversión de los indios”.[153]

El segundo caso se ubica en la región del Río de la Plata, la que durante los siglos XVII y XVIII se caracterizó por ser una frontera poco poblada y disputada por los españoles y portugueses.[154] Los proyectos de conquista estuvieron encaminados, por un lado, para controlar la penetración portuguesa, y por otro, para conseguir mano de obra indígena que trabajase en las encomiendas, sin embargo, varias de las expediciones fracasaron. Debido a esto, el gobernador Hernando Arias de Saavedra (1564-1634) recibió la autorización

[152] ENRÍQUEZ DE ALMANZA, “Relación y advertimientos que el virrey D. Martín Enríquez dejó al Conde de la Coruña” (1568), p. 182.
[153] *Relación breve de la venida dela Compañía de jesús a la Nueva españa*, 1602, p. 2.
[154] JACKSON, *Missions and the Frontiers*, p. 105.

del rey Felipe III (1578-1621) para que la Compañía de Jesús se hiciera cargo de la ocupación de estos territorios, exentos de la encomienda, y así expandir los límites de la frontera.[155]

Motivos como los que se acaban de presentar fueron suficientes para que se aprobara la presencia de los jesuitas en el Nuevo Mundo, quienes se expandieron sistemáticamente en las siguientes provincias: Provincia peruana (1568), Provincia mexicana (1572), Provincia paraguaya (1607), Provincia chilena (1683), Provincia novogranadina (1696) y Provincia quitense (1696).[156] Además de establecer colegios en las principales metrópolis, se adentraron en los territorios más inhóspitos para instaurar los siguientes conjuntos misionales que se pueden ver en la imagen 1: Sinaloa (1591), Tepehuanes (1594), Tarahumara (1604), Sonora (1619), California (1697), Nayarit (1722), Paraguay (1610), Chiloé (1610), Maynas (1636), Llanos (1661), Moxos (1675), Chiquitos (1691), Orinoco (1731). Las fechas presentadas son una aproximación del año en que se fundó la primera misión en cada una de las provincias misionales.

[155] AVELLANEDA, *Guaraníes, criollos y jesuitas*, p. 27.
[156] HAUSBERGER, *Historia mínima de la globalización*, p. 99.

Figura 1
Provincias misioneras jesuitas de la América española

Fuente: Elaboración propia a partir de HAUSBERGER, "Die Welt in 17. Jahrhundert", p. 143.

En consideración a los indígenas de cada uno de estos confines, los jesuitas mantuvieron una postura contundente. Comentaron la falta de razón en las costumbres de los indios, encasillándolos como bárbaros que debían ser educados para aprender a ser hombres. Sin embargo, prestando atención al espacio en que habitaban, a los recursos naturales de los que disponían y a su organización social, se constata que esos prejuicios jesuíticos carecen de fundamento y que sus costumbres tenían una razón de ser. Por ejemplo, algunas de estas naciones se caracterizaron por ser cazadoras-recolectoras, y otras practicaron la agricultura complementando su alimentación con la caza, pesca y recolección. Estas prácticas influyeron en la configuración de su organización social, la forma de distribución del trabajo, el espacio en el que se movilizaban y

su manera de relacionarse con otras naciones.[157] Sobre esto último, los jesuitas constantemente juzgaban a los indios por su carácter belicoso, sin embargo, la guerra fue esencial en su cultura para proteger sus territorios donde solían desplazarse y adquirir el sustento.[158] También la poligamia fue una práctica institucionalizada con la que formaron alianzas y lazos de parentesco.[159]

Reducirse en pueblos de misión, bajo la observancia de los jesuitas, significó renunciar a varias de sus prácticas culturales. Morar en un poblado y habitación fija, respetar la monogamia y tener una vida sexual exclusivamente dentro del matrimonio, convertirse en sujetos económicamente productivos y ser súbditos del rey de España, fueron aspectos que provocaron distintas reacciones en los indios, entre las que predominó la rebelión y la resistencia. Aunado a ello, las experiencias violentas que tuvieron estas sociedades previamente con los colonos españoles fueron elementos que afectaron el futuro del proceso de interacción social dentro de las misiones.

Teniendo en cuenta lo efervescente que fue la relación entre las sociedades indígenas de cada localidad y los jesuitas, ¿qué recurso podía tener la capacidad de neutralizar el pasado violento y las fricciones culturales que, a su vez fuese útil en la cristianización, adaptación, integración, aceptación y legitimación de su nueva identidad como cristianos?

Atributos del arte sonoro y su función dentro del ritual

La misión fue un espacio en el que convergieron dinámicas constantes de comunicación y de transferencia de bienes culturales entre jesuitas y las sociedades locales.[160] Uno de estos bienes que se prestó para dicho intercambio fue la música. En las fuentes jesuíticas se observa el interés de los miembros de la Compañía por conocer las tradiciones musicales indígenas, lo cual se constata en sus vastas descripciones etnográficas. Del mismo modo, se atisba esta

[157] SUSNIK, *Dispersión Tupí-Guaraní pre-histórica*.
[158] RÍO, *Conquista y aculturación en la California*, p. 29.
[159] RADDING, *Paisajes de poder e identidad,* pp. 23-35.
[160] HAUSBERGER, "Mission: Kontinuität und Grenzen", p. 11.

dinámica de transferencia cultural en el momento en que los jesuitas rinden amplios testimonios de las prácticas y ejecución musical durante la vida cotidiana de los reducidos.

Lo anterior denota lo siguiente. Por una parte, el arte sonoro fue esencial en la vida religiosa, social y cotidiana, misma en la que se perciben los valores, símbolos, normas y jerarquías sociales dentro de la misión. Por otro lado, se comprueba el interés de los jesuitas por explotar este recurso cultural con el fin de entablar un diálogo con los grupos locales, en el que se transmitieran los preceptos de la fe, el nuevo orden social, y los modelos de conducta aceptados que, a la larga, permitieran afianzar su identidad cristiana.

Las expectativas que se tenían sobre la música en el proceso de cristianización no surgieron de manera fortuita. Sus orígenes corresponden a antiguas concepciones pertenecientes al periodo bíblico, las cuales se fueron afianzando durante un largo proceso gracias a la Iglesia. Por tal motivo, es ineludible hacer una revisión de algunos textos que permitan identificar las funciones de la música en las concepciones del cristianismo. Con dicha exploración se dilucidarán las implicaciones del mundo sonoro en el proyecto universal de los jesuitas, así como también conocer las proyecciones y anticipaciones esperadas de este recurso cultural.

a) Música en el Antiguo y Nuevo Testamento

Son abundantes las referencias musicales que aparecen en el Antiguo y Nuevo Testamento. Éstas se pueden encontrar en el Génesis, Éxodo, Jueces, Samuel, Crónicas, Nehemías, Esdras, Salmos, Job, Cantares, Isaías, Evangelios, Romanos, Corintios, Efesios, Colosenses y Apocalipsis. En esta literatura se perciben los siguientes tipos y funciones del arte sonoro: la música celestial, la secular y la de los infieles; la música para la alabar a Dios, para curar a los enfermos, para la guerra, para el vicio. A continuación, se hará una breve exposición de esta tipología que tuvo trascendencia en el proyecto misional, pues está plasmada en diversas fuentes jesuíticas importantes para esta investigación.

Una de las principales funciones de la música en los textos bíblicos es alabar a Dios. Tal enaltecimiento es visto como una ofrenda, en la que los creyentes, a través del canto o de la ejecución de instrumentos, entregan su fe. Ante este don, Dios los recompensa. Esta fórmula es una constante en vastos pasajes bíblicos,[161] en los que los personajes se ven inmersos en distintas pruebas. Para superarlas entregan su música y de esta manera dan prueba de su lealtad hacia Dios.

En esta honra son partícipes tanto los ángeles como los seres humanos. Por ejemplo, en el libro de Lucas se dice que, cuando Jesús nació, apareció un ángel con una multitud de huestes celestiales para ensalzarlo, quienes al unísono cantaron "¡Gloria a Dios en las alturas, y en la tierra paz, buena voluntad para con los hombres!"[162] Este himno de los ángeles, ubicado en el *Nuevo Testamento*, comenzó a popularizarse en los siglos II y III,[163] mismo que ha sido motivo de numerosas composiciones en la historia de la música occidental hasta el tiempo presente.[164]

Otro caso en el que quienes enaltecen a Dios no son seres celestiales, sino hombres, es un pasaje en el libro de *Crónicas*, que refiere el traslado del arca del convenio a Jerusalén, que contenía las tablas de los Diez Mandamientos. Quien emprendió esta labor fue el rey David, empero, una vez en Jerusalén, no pudo ser testigo de la construcción del templo donde se colocó el arca. Su hijo y sucesor Salomón culminó la gestión, motivo de celebración que fue acompañada por los levitas cantores, címbalos, salterios y trompetas. Todos al unísono ejecutaron música para honrar al Creador.[165] En este mismo ritual, Salomón ofreció bueyes y ovejas como sacrificio, mientras los levitas entonaban sus cantos y los sacerdotes tocaban las trompetas. La fiesta duró siete días y,

---

[161] Algunos de estos ejemplos se pueden ver en los siguientes versículos: *Éxodo* 15:1-21, *Salmos* 98:4, *Salmos* 33:2, *Salmos* 57:7, *Salmos* 81:1,2, *Salmos* 108:1, *Efesios*: 5:19,20, *Jueces* 5:3, *Nehemías* 12:27, *Crónicas* 20:27,28, *Crónicas* 25:6,7.
[162] *Lucas* 2:14.
[163] DOWLING LONG- SAWYER, *The Bible in Music*, p. 217.
[164] Sólo por mencionar a algunos de los músicos que utilizaron este pasaje bíblico en sus composiciones: Guillaume Dufay (1397-1474), John Dunstable (1390-1452), Josquin des Prez (1450-1521), Antonio Vivaldi (1678-1741), J.S. Bach (1685-1750), G.F. Handel (1685-1759), Johannes Brahms (1833-1897), entre muchos más.
[165] *Crónicas*, 5:13.

posteriormente, apareció Dios ante Salomón y le dijo que había escuchado sus oraciones y que aquellos que hicieran lo mismo con devoción, serían recompensados con el perdón de sus pecados.[166]

Algunos de los poderes curativos de la música en la Biblia se encuentran en el *Primer Libro de Samuel*. Aquí se narra cómo un mal espíritu comenzó a atormentar al rey Saúl por mandato de Dios. Para enmendar el padecimiento, sus sirvientes salieron en búsqueda de un hombre diestro en tañer la cítara. Uno de los criados dijo conocer a un hijo juicioso y valiente de Jesé llamado David. Este último se postró delante de Saúl, comenzó a tocar el arpa, y el espíritu malo de Saúl abandonó su cuerpo.[167] Es significativo este pasaje porque fue retomado por fray Pablo Nassarre (1650-1730), uno de los tratadistas españoles más importantes, y cuya obra tuvo alcance en el Nuevo Mundo. *Escuela música según la práctica moderna* (1723), escrita por dicho religioso, es una síntesis de la teoría musical que se aplicaba en España, lo cual constata que una de las proyecciones que se tenía sobre el arte sonoro es la capacidad de eliminar los malos afectos, los espíritus demoniacos y equilibrar el ánima.[168]

Hay un caso en el libro de *Efesios* referente a los atributos curativos que tienen los sonidos más puros. Ante los vicios de los que puede padecer el espíritu, lo que le ayuda a recuperar el equilibrio es entonar los salmos, himnos, cánticos espirituales, así como alabar a Dios.[169] Se estima que el canto funge como apoyo emocional y tiene la capacidad de afianzar la fe de los cristianos. La inclinación por el canto no es fortuita. La voz humana es considerada un remedio natural debido a que es el instrumento musical con el que se ha nacido.[170]

La música es asociada con eventos bélicos en los que se va al campo de batalla para defender la fe. Un evento particular se encuentra en el libro de *Samuel*, el cual relata cómo las huestes de Saúl combatieron contra los filisteos en el valle de Ela. En dicho sitio salió un gigante llamado Goliat, quien desafió al

---

[166] *Crónicas*, 7:14.
[167] *Samuel*, 16:23.
[168] NASSARRE, *Escuela música según la práctica*, p. 74.
[169] *Efesios*, 5: 19.
[170] NASSARRE, *Escuela música según la práctica*, p. 101.

pueblo de Israel. David, pastor e hijo menor de Isaí, se armó de valor y cogió cinco piedras del arroyo para acabar con la vida de este filisteo. Con su resortera lanzó una piedra directo a la frente de Goliat, el que cayó muerto. Cuando regresaron triunfantes a Israel, las mujeres recibieron a Saúl cantando y bailando, "con tamboriles y con cantos de júbilo y con otros instrumentos musicales".[171] En este pasaje se considera que la música sirve también para celebrar los logros de los hombres en la tierra, como es proteger la fe.

Un pasaje significativo en el tema bélico es el que hace referencia a la conquista de Jericó.[172] Dios dijo al pueblo de Israel que la tierra prometida estaba cruzando el río Jordán, donde se hallaba Jericó. Las puertas de esta ciudad estaban bien aseguradas por temor a cualquier invasión. Josué, al mando de las huestes de Israel, marcharon en los alrededores de la ciudad durante siete días, acompañado por siete sacerdotes que tocaban trompetas hechas con cuernos de carneros y que cargaban el arca del convenio. En el séptimo día marcharon siete veces alrededor de las murallas. Nuevamente los sacerdotes tocaron las trompetas, mientras el ejército gritaba que Jericó les pertenecía. Inmediatamente sus murallas se derrumbaron. Los israelitas tomaron la ciudad y asesinaron a toda la población, salvo a una prostituta llamada Rajab y a su familia, pues ella había protegido a los espías de Israel días antes de la conquista. Aunque estuviese bien asegurado Jericó, no pudo ser protegido del mandato de Dios.

Aquella música que no es lícita corre el riesgo de recibir el peor de los castigos divinos. Un pasaje que ilustra lo anterior se haya en el *Éxodo*. Cuando Moisés subió al monte Sinaí para hablar con Dios, su demora de cuarenta días causó conmoción en el pueblo de Israel, el que recientemente había huido de la tierra de Egipto. Ante la ausencia del profeta, Aarón fundió un becerro de oro, al que ofrecieron sacrificios, fiestas y cantos. Al regresar al campamento, Moisés fue testigo de cómo el pueblo de Israel estaba desenfrenado. Los cantos y bailes alrededor del becerro encolerizaron al profeta, por lo que arrojó las tablas con los

[171] *Samuel*, 18:6.
[172] *Josué*, 6:20.

diez mandamientos que Dios le había dado en el monte Sinaí.[173] El castigo ante esta ofensa a Dios fue la muerte de tres mil hombres.

La música que puede ocasionar vicios, como la concupiscencia, se aprecia en el *Nuevo Testamento*. En el libro de *Marcos* se narra la historia del por qué Juan Bautista fue decapitado. Él señaló lo incestuoso que fue el rey Herodes al poseer la mujer de su difunto hermano Felipe, por lo que Juan fue encarcelado. Posteriormente, Herodes celebró su cumpleaños con gran banquete acompañado por los principales de Galilea. En esta cena, la hija de su difunto hermano le bailó. Su danza fue de tal agrado que provocó los deseos más concupiscentes de Herodes, por lo que dijo a la muchacha que le pidiera lo que quisiera y él se lo concedería. La hija consultó a su madre, la nueva esposa del rey, y acordaron en pedir la cabeza de Juan Bautista. El rey se entristeció porque, de alguna forma respetaba a este hombre, sin embargo, lo mandó decapitar.[174]

Los textos bíblicos tuvieron trascendencia en varias formas y estilos musicales de la Edad Media, cuyos compositores se centraron en crear obras para la liturgia de las misas y para eventos sagrados. Durante este proceso, los músicos exploraron posibilidades sonoras intrincadas y oscuras para los escuchas, utilizando patrones de melodías de origen sacro y popular.[175] De esta experiencia emanaron formas musicales como el canto gregoriano,[176] la antífona,[177] himnos,[178] responsorios,[179] misa,[180] drama medieval, *organum*,[181]

[173] *Éxodo*, 32: 14-19.
[174] Marcos, 6:22-28.
[175] FISHER, "Music and religious change", p. 386.
[176] Canto llano, simple y monódico cuyo texto se basa en la liturgia.
[177] Canto breve perteneciente a algún pasaje bíblico. Se interpreta en las horas canónicas o en la misa antes y después de los salmos.
[178] Alabanza rítmica a Dios utilizada en la liturgia y que hace alusiones a pasajes bíblicos.
[179] Canto alternado entre el solista y el pueblo o asamblea, que responde con un estribillo. Es la forma más antigua del canto litúrgico.
[180] Composición coral que representa las secciones de la liturgia. Está compuesta en latín y se conforma por las siguientes partes: *Kyrie, Gloria, Credo, Sanctus, Benedictus* y *Agnus Dei.*
[181] Composición de polifonía primitiva basada en la repetición paralela de la misma melodía, pero a una distancia de una quinta justa. Está compuesto en latín.

canción de trovadores, cantigas,[182] motetes,[183] entre otros.[184] Quienes se encargaron de fomentar y fortalecer estos repertorios fueron los Padres de la Iglesia, así como Boecio, Casiodoro e Isidoro de Sevilla, bajo el concepto de que la música es el espejo de lo creado, sirve para conectarse con las leyes divinas y conocer la belleza de la creación.[185] Aunado a ello, respaldaron estas concepciones con fuentes clásicas, como son las aportaciones matemáticas en la música de Pitágoras, así como Aristógenes de Tarento,[186] Platón, Cicerón, Quintiliano, Porfirio, entre muchos más.

b) La música en el Concilio de Trento

En la vigesimosegunda sección del Concilio de Trento, celebrada en el periodo del Pontífice Pío IV (1499-1565) el 17 de septiembre de 1562, se discutieron algunos aspectos sobre el sacrificio de la misa. Cabe señalar que el apartado en cuestión es el único que hace alusión sobre el arte sonoro, lo cual da señal de que estas estipulaciones no fueron un evento decisivo en la producción musical a futuro y que estos asuntos no eran del todo relevantes para los prelados.[187]

Se observa que existen diversas formas para definir lo que es la misa. En primera instancia, la misa es explicada como una representación incruenta del sacrificio de Cristo, quien se ve reflejado en el pan y el vino, especias ofrecidas por el sacerdote.[188] En segundo nivel, la misa es una ceremonia que funge como obsequio, en el que los feligreses dan su sinceridad, fe, temor y reverencia, para así recibir la misericordia y la gracia de Dios. En un tercer horizonte, la misa se considera como una meditación, contemplación y ritual para acceder a las cosas divinas, pero para alcanzar este objetivo, se debe de generar una atmósfera

[182] Composiciones profanas pertenecientes a la lírica gallego-portuguesa. Varias de las letras están destinadas al culto de la virgen María.
[183] Composición polifónica en latín que emergió en el siglo XIII. Se utilizó para ser cantada en la iglesia y sus temas son referentes a la Biblia.
[184] HOPPIN, *Antología de la música medieval*.
[185] CULLIN, *Breve historia de la música*, p. 10.
[186] CROCKER, *Studies in Medieval Music*, p. x.
[187] MONSON, "The Council of Trent Revisited", pp. 1-3.
[188] *El Sacrosanto Ecuménico Concilio de Trento*, p. 243.

acompañada por luces, inciensos, ornamentos, oraciones en voces elevadas y bajas, todo esto con el fin de excitar los ánimos de los fieles.[189] Sin embargo, para que esta meditación sea funcional, es ineludible cumplir con ciertos requisitos, y es aquí cuando el Concilio de Trento comienza a hablar de los abusos que se han cometido.

Algunas de las arbitrariedades señaladas fueron "aquellas músicas en que ya con el órgano, ya con el canto se mezclan cosas impuras y lascivas".[190] La sugerencia fue eliminarlas. Se entiende que la crítica está dirigida al carácter profano que dichos sonidos generan en el ritual de la misa. Del mismo modo se juzga lo ininteligible que son los textos sagrados debido al uso de la polifonía, la cual consiste en un entretejido de melodías ejecutadas simultáneamente para formar un todo.[191] En esta sesión del Concilio no se percibe el propósito de imponer restricciones tajantes en la música. Se contrarresta la visión de una larga tradición historiográfica sobre la música, en la que se insiste en que el Concilio de Trento fomentó cambios y reglas sustanciales en el arte sonoro y en su relación con el culto divino.[192]

En la vigesimoquinta sección resulta interesante el siguiente estipulado referente a las fiestas y a la música de la misa. Primero se señala que se deben de evitar los bailes, tabernas y juegos, para adquirir mayor integridad en las costumbres. Se les da a los sínodos provinciales y a las autoridades episcopales locales la libertad de elegir – bajo sus criterios, la utilidad y las costumbres de cada provincia – la forma de cómo llevar los oficios divinos, cantarlos y arreglarlos.[193] Este mandato es relevante, ya que la música que se estaba promoviendo resultó ser más flexible y ajustada a las necesidades de cada espacio local.

Se puede sostener que se fomentó una música postridentina considerablemente más diversa de lo que imaginaban muchos estudiosos.[194]

---

[189] *El Sacrosanto Ecuménico Concilio de Trento*, p. 245.
[190] *El Sacrosanto Ecuménico Concilio de Trento*, p. 252.
[191] BYSTROV-Telegina, "Polyphony of Toni Morrison's *A Mercy*", p. 285.
[192] MORUCCI, "Cardinals, Patronage and the Era", p. 263.
[193] *El Sacrosanto Ecuménico Concilio de Trento*, pp. 339-340.
[194] Estudiosos como Robert F. Hayburn, Karl Gustav Fellerer, Lewis Lockwood, entre otros.

Asimismo, se verá que, en la práctica, la resistencia y la negociación fueron constantes en los grupos locales. Cabe señalar que, previamente a la llegada al Nuevo Mundo ya se buscaba seducir a un público más amplio mediante el uso de canciones e instrumentos musicales populares con temas religiosos. Era frecuente que la poesía religiosa se inspirara en cantares conocidos. Los franciscanos, jesuitas, dominicos, entre otros religiosos, no sólo fueron influenciados por la música litúrgica de sus órdenes. Se les conoce por haber usado canciones folklóricas, populares, procesiones en las fiestas, todo esto para atraer a la gente al catolicismo y enseñarles los preceptos de la fe.[195] El catolicismo tridentino, a pesar de lucir como un cuerpo rígido y monolítico de dogmas y creencias,[196] en la práctica fue mucho más flexible, ya que se encarnaron diversas expresiones rituales, literarias, plásticas y musicales.

c) Concilios Provinciales limense y mexicano

Algo que caracterizó a las monarquías ibéricas durante el periodo confesional fue su búsqueda por unificar el culto religioso en sus territorios europeos, asiáticos y americanos. La religión se convirtió en la justificación principal para emprender la organización de sus dominios imperiales. En el caso americano, el modelo diocesano se configuró paulatinamente con base en los límites de las provincias prehispánicas ganadas durante la conquista.[197] Aquí se observa que la necesidad inmediata fue imponer disciplina social, sin embargo, los primeros años de cristianización fueron vacilantes, pues no se tenía claridad en los métodos de evangelización,[198] por tal motivo, fue un periodo de ensayo y error.[199]

Para enmendar dicha situación, se convocó a la celebración de los concilios de Lima (1551) y de México (1555), cuya discusión se centró en establecer la unificación del culto y los métodos de evangelización.[200]

---

[195] DUTCHER MANN, *The Power of Song*, p. 53.
[196] MAZÍN, "Cristianización de las Indias", p. 72.
[197] MAZÍN, "Cristianización de las Indias", p. 75.
[198] RAGON, "La Muerte Cristiana", p. 693.
[199] ELLIOTT, *Empires of the Atlantic World*, p. 198.
[200] ESTENSSORO, *Del paganismo a la santidad*, p. 52.

Posteriormente, en la segunda celebración (México, 1565 y Lima 1567), se tuvo por cometido ajustar sus estipulados de acuerdo con el Concilio de Trento, el cual recientemente se había clausurado.[201] En seguida acaeció una tercera celebración (Lima, 1582 y México, 1585). Ésta fue relevante para el proyecto misional, ya que se prestó más atención en la uniformidad de la doctrina destinada para los indios, así como también se definió lo que era considerado como "idolatría".[202] En términos de la música, se puede referir al Concilio III provincial limense.

En el *Actio secunda*, capítulo 23, se dan algunas sugerencias de las procesiones en fiestas como *Corpus*, Viernes Santo, entre otras. Aquí se entiende por procesión como una imploración pública, la cual debe ejecutarse de manera solemne, con modestia y fe. Lo permitido es que los hombres vayan al frente de la procesión y las mujeres atrás, esto con el fin de evitar cualquier acto concupiscente.[203] En el *Actio tertia*, capítulo 27 se recomienda que los maitines[204] comiencen con el canto de la salutación angélica, conmemoración de un episodio de la vida de María, en el que el arcángel Gabriel anunció que sería la madre de Jesús. Se indica tañer las campanas para señalar el oficio religioso y cantar todos los sábados el *Salve regina*,[205] antífona destinada para alabar a la virgen María.

En el *Actio quarta*, capítulo 11, se menciona que, en los días de fiesta como Navidad, el domingo de Pascua, el domingo de Pentecostés, las fiestas dedicadas al Salvador, así como las celebraciones de Asunción, Anunciación, Natividad y Purificación, se requiere hacer procesión solemne y posteriormente asistir a misa.[206] Por último, en el *Actio quinta*, capítulo 5 se habla de los cuidados del culto divino. Se advierte que los indios tienen interés y pasión por los eventos públicos, como son las procesiones y las fiestas, por tal motivo se sugiere que no

---

[201] MAZÍN, "Cristianización de las Indias", pp. 77.
[202] MALDAVSKI - Palomo, "La misión en los espacios del mundo", p. 556.
[203] LISI, *El tercer concilio limense*, p. 141.
[204] Oficio religioso que forma parte de las horas canónicas en la liturgia cristiana. Este oficio se canta entre la media noche y el amanecer. Las horas canónicas son: Maitines (antes de alba), Laudes (al amanecer), Prima (primera hora después del alba), Tercia (tercera hora después del alba), sexta (medio día), nona (sobre las 15:00 hrs), vísperas (tras la puesta del sol), completas (antes del descanso nocturno).
[205] LISI, *El tercer concilio limense*, p. 185.
[206] LISI, *El tercer concilio limense*, p. 211.

se descuide el estudio de la música para solemnizarlos. Se alienta a fomentar las lecciones de canto, flauta y otros instrumentos, lo cual, a la larga, traerá bienestar espiritual en los músicos.[207]

Del Concilio III provincial mexicano, el Libro I, título I, sección I trata "De lo que se ha de observar acerca de las danzas y juegos de los indios". En este rubro se advierte que, para fortalecer la fe católica, es menester extirpar cualquier vestigio de las antiguas creencias que pudiesen evocar devoción entre los naturales. Se recomienda supervisar con atención los bailes y cantos, de manera que éstos no traigan a la remembranza viejas creencias y prácticas.[208]

En el libro 3, título II, sección X, se manejan temas referentes a la celebración de la misa. Se propone que, para aumentar la devoción de los indios, se tiene que realizar el sacrificio de la misa todos los días por la mañana. Asimismo, es menester tañer las campanas para dar señal a los indios de este ritual, así como para indicar otras actividades de su vida cotidiana, como asistir a la doctrina o a la jornada laboral.[209] En este mismo libro, en los estipulados relacionados con los espectáculos y acciones profanas (título V, sección III), se les advierte a los clérigos que no pueden entonar canciones deshonestas o profanas. Tampoco es lícito bailar para celebrar la misa, boda o cualquier fiesta. Del mismo modo, se pone de manifiesto que no prediquen de forma jocosa.[210]

En este mismo libro, título XV, sección X que lleva por cláusula "No se mezcle superstición alguna en la celebración de las misas", se hace referencia que es obligatorio seguir los ritos y ceremonias aprobadas por la Iglesia católica.[211] Nuevamente en este libro, título XVIII, sección XII, se habla de la antífona *Salve Regina*, que es un canto destinado a la devoción de la virgen María. Aquí se recomienda ser cantada con solemnidad todos los días de cuaresma hasta el Martes Santo, así como todos los sábados del año.[212] Finalmente, en el título XVIII, sección XIII, se menciona la necesidad de que a las

[207] LISI, *El tercer concilio limense*, p. 227.
[208] MARTÍNEZ, *Concilios provinciales mexicanos*, p. 16.
[209] MARTÍNEZ, *Concilios provinciales mexicanos*, p. 139.
[210] MARTÍNEZ, *Concilios provinciales mexicanos*, p. 151.
[211] MARTÍNEZ, *Concilios provinciales mexicanos*, p. 197.
[212] MARTÍNEZ, *Concilios provinciales mexicanos*, p. 211.

tres de la tarde de todos los días tienen que sonar tres veces la campana de la iglesia, con la finalidad de sensibilizar a los fieles con la pasión de Jesucristo.[213]

Como se puede observar, la música tiene la función de solemnizar el ritual católico y los eventos públicos como fiestas y procesiones. No obstante, al igual que en el Concilio de Trento, no se detectan reglamentaciones substanciales que impongan un rígido modelo musical postridentino, tal y como la historiografía tradicional lo ha señalado. Parece que los escasos comentarios relacionados con la música y el ritual están más encaminados en la cuestión del disciplinamiento social. A través de la parafernalia de las procesiones, tácitamente se está imponiendo el control del cuerpo y de la sexualidad de los indios. Asimismo, el hacer hincapié en los cantos marianos permite dilucidar que, detrás de la efigie de María, se pretende promover un modelo de conducta entre los naturales, basado en la castidad, pureza, amor, fe, paciencia y obediencia.

Promover este tipo de virtudes con la advocación mariana no fue suficiente. Era ineludible mantener observancia en los usos y costumbres de la vida cotidiana de los naturales, por eso se percibe un fuerte hincapié en constatar que, detrás de determinado baile o canto no quedase reminiscencia alguna de "idolatría". Esta cuestión parece ser un tema emergente en ambos concilios, lo que denota la existencia de actividades sospechosas realizadas por los indios. Ante este problema, la intolerancia religiosa, la guerra espiritual y el castigo eran lícitos.[214]

Otro recurso útil para el disciplinamiento social es el sonido de las campanas. Éstas, además de dar aviso para acudir al sacrificio de la misa, tuvieron un papel fundamental en el cambio del concepto del tiempo de los indios, puesto que las campanas señalaban cada actividad de manera sistemática, al grado de controlar el tiempo de la sociedad. Del mismo modo, el repique de campanas recordaba a los naturales su nueva identidad como cristianos.

---

[213] MARTÍNEZ, *Concilios provinciales mexicanos*, p. 212.
[214] TAVÁREZ, *Las guerras invisibles*, p. 20.

d) Algunos testimonios de lo que se esperaba de la música

Como se ha visto hasta el momento, la música es elemental para solemnizar el culto divino, para dar muestras de fe, así como para implorar los favores de Dios. Del mismo modo, es notable el aprecio que se tiene sobre sus poderes curativos, persuasivos y de dominio social. La Compañía de Jesús no ha sido la única interesada en explotar estos atributos. Previo a su llegada al Nuevo Mundo, el arte sonoro ya se estaba utilizando como herramienta civilizatoria, de control social y de cristianización.

Hay proyecciones que sujetos ajenos a la Compañía de Jesús tuvieron sobre el arte sonoro en Nueva España. El primer caso acaeció en 1532, cuando fray Martín de Valencia (1474-1534) escribió una carta al emperador Carlos I de España y V del Sacro Imperio Romano Germánico (1500-1558). En esta epístola narró las incipientes experiencias de los franciscanos en el proceso de evangelización y advirtió la necesidad de utilizar el arte sonoro para la conversión de los infieles. Habló de la importancia de prestar atención en la formación de los hijos de los caciques y de su instrucción en el canto llano y polifónico.[215] Felipe II indicó en sus ordenanzas que, en aquellos lugares donde los naturales se resistiesen a recibir doctrina cristiana, era menester conservar la calma y aplicar todos los recursos para amansarlos. Por eso, el monarca sugirió que se predicase en sus lenguas y, para causar mayor admiración, era conveniente usar música de cantores y de ministriles altos y bajos.[216]

Otro caso interesante es narrado por fray Juan de Zumárraga (1468-1548), quien señaló que los naturales eran muy dados al canto, principalmente en el *organum*. Asimismo, advirtió que ellos acudían al oficio religioso no por las predicaciones, sino porque se sentían atraídos por la música.[217] Por su parte, fray Toribio de Benavente (c.1482-1569) explicó cómo los franciscanos adaptaron el

[215] BERMÚDEZ, "Sounds from Fortresses of Faith", p. 301.
[216] "Ordenanzas de Felipe II sobre descubrimiento, nueva población y pacificación de las Indias", en MORALES, *Teoría y leyes de la conquista*, pp. 489-518.
[217] "Carta a S.M. del Obispo de Méjico D. Fr. Juan de Zumárraga, dándole el pésame por la muerte de la Emperatriz" (1540), en Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes.

Padre Nuestro, el Ave María, el Credo, el Salve y los mandamientos a canto llano y en lengua indígena. Por medio de la ejercitación de la memoria y de forma lúdica, se pretendía que los indios aprendieran los preceptos de la fe.[218] Para contrastar estas dos posturas, el inca Garcilaso de la Vega (1539-1616) declaró que los indios de Cuzco no eran buenos cantores, quizá porque en su vida gentílica no se ejercitaron mucho en este menester, no obstante, eran diestros para leer canto de órgano e interpretarlo con flautas.[219]

Por lo que corresponde a los métodos de enseñanza musical, fray Gerónimo de Mendieta (1525-1604), explicó un caso particular. De acuerdo con Mendieta, fray Juan Caro, sin saber palabra alguna de la lengua indígena ni los indios del castellano, se apoyó en la repetición e imitación para instruirlos en algunas cuestiones prácticas del canto llano y del canto de órgano.[220] En las Relaciones Geográficas del Perú, se narra cómo en la provincia de Collaguas los indios de lengua aymara se redujeron en pueblos, en los que habían dado muestra de razón, ya que eran buenos escribanos, cantores y músicos de flautas y chirimías. Sin embargo, estos naturales eran dados a la fiesta, a los banquetes y a la pereza, por lo tanto, se debía insistir en fortalecer sus virtudes en el arte sonoro para que aprendiesen a ser disciplinados.[221]

Falta hablar del tratadista y organista español fray Pablo Nassarre, cuya obra intitulada *Escuela Música según la práctica moderna* (1722) tuvo resonancia no sólo en la península ibérica sino también en sus territorios de ultramar. Dicho tratado pasó previamente por la examinación de algunos teólogos y el ministro general de la orden de los franciscanos, ya que se visualizó como instrumento para fortalecer las disposiciones del Concilio de Trento.

La definición de *música* de fray Pablo Nassarre tuvo que ver con distintas discusiones de filósofos clásicos y doctores de la Iglesia, entre ellos Pitágoras, Platón, Cicerón, Quintiliano, Porfirio, Boecio, Hilario de Poitiers, san Agustín, san Isidoro de Sevilla, Ludovico Vivaldi, entre muchos más. Con base a estos

[218] BENAVENTE DE, *Historia de los indios de la Nueva España*, p. 28.
[219] GARCILASO DE LA VEGA, *Primera parte de los comentarios reales*, Cap. XXVI, p. 119.
[220] MENDIETA, *Historia eclesiástica indiana*, vol. 2, p. 75.
[221] "Relación de la Provincia de los Collaguas", en *Relaciones geográficas,* II, p. 328.

letrados, Nassarre señaló que la música es una ciencia del buen medir, buen cantar, ciencia de dulzura y suavidad de los afectos, ciencia de perfecta armonía y melodía. Calificó a la música como un arte porque requiere de enseñanza, ejercitación, sensibilidad y virtud.[222] Nassarre indicó que Dios le dio el beneficio de la ciencia a los hombres para que pudieran poseer sabiduría; el fin último de ésta es honrar a Dios.[223]

A partir de esta definición de música se puede vislumbrar lo siguiente. El primer punto es que existe una clara herencia pitagórica en esta concepción ya que el número es la esencia del arte sonoro. Con la adaptación de este ideal en el contexto católico, se asume que la música es el reflejo de la matemática y las proporciones inherentes a toda la creación de Dios. El segundo punto estriba en las proporciones, a partir de las cuales se puede acceder a la armonía. La armonía es una proyección del orden del universo, del orden divino, de la unidad de la pluralidad y el acorde de lo discordante.[224] Un tercer punto es que la armonía puede generar afectos y efectos en quienes la escuchan. Esto quiere decir que, con el conocimiento geométrico de los intervalos y las combinaciones de los sonidos, la expresión sonora es capaz de provocar reacciones en las emociones, así como también puede tener propiedades terapéuticas y curativas, es decir, es capaz de reconquistar a los herejes, convertirlos en católicos y controlarlos. En el tratado de fray Pablo Nassarre se percibe la constante búsqueda del equilibrio entre las proporciones matemáticas y la armonía, cuyo objetivo consiste en proyectar la realidad ordenada de lo creado, así como la búsqueda del bien, es decir, fortalecer la identidad del católico y alabar a Dios. Sólo a través de este bien se puede hallar la bienaventuranza.[225]

[222] NASSARRE, *Escuela música según la práctica*, p. 7.
[223] NASSARRE, *Escuela música según la práctica*, p. 1.
[224] BAYER, *Historia de la estética*, p. 30.
[225] NASSARRE, *Escuela música según la práctica*, p. 3.

e) Lo que los jesuitas esperaban de la música

La ya mencionada obra de Anthanasius Kircher intitulada *Musurgia universalis* (1650) tuvo mucha recepción en el campo de la teoría musical durante los siglos XVII y XVIII. El propósito de este tratado fue discutir sobre el correcto funcionamiento de la música y la teoría de los afectos. Una parte de la información plasmada en este tratado la compiló el autor gracias a los informes recibidos por misioneros esparcidos en Asia y en las Américas. Una vez publicado, el texto tuvo gran alcance en Europa y en otras tierras de ultramar debido a las redes de circulación de los jesuitas.[226] Músicos como Jean Philippe Rameau (1683-1764), Marcus Meibom (1630-1710), Johann Gottfried Walther (1684-1748), Jakob Adlung (1699-1762), probablemente Johann Sebastian Bach (1685-1750), entre otros, estuvieron familiarizados con el trabajo de Kircher.[227]

Para Kircher, la música otorga poder a las palabras, al grado de permitir al oyente comprender el texto y ser convencido al experimentar la verdad físicamente.[228] El tema de la sensibilidad y de los afectos fue de los más desarrollados por el autor. De acuerdo con el jesuita, a partir de un manejo concienzudo de las matemáticas de los intervalos, se puede generar experiencias meditativas hasta provocar éxtasis en la mente. Ejemplo de ello lo menciona con el uso del modo dórico[229] que, por su tono dulce, es capaz de fomentar la devoción a Dios y a las cosas celestiales.[230] Kircher indica que la música es una herramienta muy útil en la predicación de la doctrina en todo el mundo, ya que no solamente persuade, sino induce a una experiencia afectiva en quienes la escuchan. Esto último revela que, para el autor, la música está vinculada, de forma armónica con la verdad objetiva (fe) y la experiencia subjetiva (los

[226] GAVIRIA-Hasler, “Reportes de músicas extra-europeas”, p. 28.
[227] BARON CRANE, *Athanasius Kircher, Musurgia universalis*, p. 25.
[228] KIRCHER, *Musurgia universalis*, p. 549.
[229] El modo dórico tiene sus orígenes en los tonos griegos. Durante la Edad Media fue una escala musical utilizada en el canto llano litúrgico.
[230] KIRCHER, *Musurgia universalis,* p. 550.

sentidos). Al unir estos dos elementos, evocan ciertos afectos en el cuerpo humano.[231]

Otro aspecto de la obra de Kircher es su reconocimiento de que los aspectos geográficos y culturales influyen en la manera en que la música afecta a las sociedades locales. Agrega que los alemanes tienen un humor más sobrio debido al clima frío. Cada nación disfruta de un estilo de música propio debido a las condiciones naturales de cada espacio; lo que deleita a una sociedad con temperamento sanguíneo puede enfurecer a una sociedad con temperamento melancólico.[232] Esto conlleva preguntarse lo siguiente. Si cada sociedad tiene una sensibilidad particular, ¿Cómo se puede transmitir el mensaje del cristianismo en cualquier parte del mundo? Ante esta cuestión, Kircher hace la invitación a los misioneros de mantener una mentalidad abierta frente a las prácticas musicales desconocidas y no despreciarlas.[233]

Corresponde ahora revisar las expectativas de algunos jesuitas que realizaron su actividad misional en la América española. Para ello, se puede clasificar estos ejemplos en tres enfoques: a) la música para alabar a Dios y para dar muestras de fe; b) el arte sonoro en la modulación de los afectos; c) la música y su desenvolvimiento en la fiesta y otros eventos.

El jesuita Andrés Pérez de Ribas (1576-1655), en su obra *Historia de los triunfos de nuestra santa fe entre gentes las más bárbaras y fieras del nuevo orbe* (1645), alude a un pasaje bíblico del profeta Daniel, en el que el rey Nabucodonosor le pidió que le explicara el misterio de una estatua metálica que apareció en su sueño. Dios reveló el significado de aquél sueño a Daniel, quien comenzó a cantarlo en forma de alabanza, la cual escuchó Nabucodonosor: “Sea el nombre de Dios bendito en los siglos de los siglos. Él es señor de los tiempos y edades, y los muda según su divino beneplácito: él remueve los reinos”.[234]

Este canto fue un aviso para Nabucodonosor en el que se le advertía que, a pesar de haber conquistado Judá y Jerusalén, su reino iba a perecer si éste no

[231] KIRCHER, *Musurgia universalis*, p. 552.
[232] KIRCHER, *Musurgia universalis*, p. 553.
[233] KIRCHER, *Musurgia universalis*, p. 555.
[234] PÉREZ DE RIBAS, *Historia de los triunfos*, p. 34.

se sometía y alababa a Dios. Cuando Pérez de Ribas explica esta parte bíblica, intenta hacer una analogía entre el profeta Daniel y los miembros de la Compañía, puesto que fue la Divina Providencia la que puso a los jesuitas en los confines de la Nueva Vizcaya para recordarles a los indios que, al no alabar al Dios cristiano, serían removidos los reinos de los herejes, tal como se le advirtió a Nabucodonosor.

Antonio Ruiz de Montoya (1585-1652) en su escrito *Conquista espiritual hecha por los religiosos de la Compañía de Jesús* (1645) indica que, en las misiones del Paraguay, Dios fue adorado y humildemente servido con instrumentos músicos y motetes, con los cuales, al mismo tiempo crecía la devoción de los indios.[235] Juan María Salvatierra (1648-1717), misionero de California, indica lo majestuoso que ha sido decorada la casa de Dios con alhajas de plata y, para armonizar la divina alabanza se ejecuta el órgano y otros instrumentos músicos.[236]

La segunda perspectiva es aquella donde el mundo sonoro está vinculado con el cambio de los afectos y la búsqueda de un fin: el disciplinamiento social. Esto se vislumbra en la crónica *Las misiones del Paraguay* (1747) de José Cardiel (1704-1782), quien argumenta que, para el bienestar de la república es menester educar a los guaraníes en la música, la danza y así incitarlos a las cosas profundas.[237] Asimismo, Diego de Boroa (1585-1657) en sus Cartas Anuas (1632-1634) indica que, gracias a la enseñanza del arte sonoro, los jóvenes son los más receptivos a las costumbres cristianas y, por consecuente, a vivir en policía cristiana.[238]

También Pérez de Ribas advierte que, con el canto de la doctrina cristiana se han combatido las "idolatrías" entre los indios de Sinaloa y se han fomentado las buenas costumbres, a tal grado de tener suficientes opciones para escoger a algunos indios que gobiernen sus pueblos.[239] Sobre la experiencia en la

[235] RUIZ DE MONTOYA, *Conquista espiritual*, p. 51a.
[236] SALVATIERRA, *Misión de Baja California*, p. 228.
[237] CARDIEL, *Las misiones del Paraguay*, p. 115.
[238] BOROA, *Cartas anuas de la Provincia*, p. 123.
[239] PÉREZ DE RIBAS, *Historia de los triunfos*, p. 128.

instrucción, Juan María Salvatierra narra cómo juntaba a los californios más jóvenes para enseñarles a cantar. El misionero primero tocaba su vihuela "poniendo en punto músico el texto de la doctrina" y enseguida el coro de infantes lo imitaba. Posteriormente, gracias a que los niños repetían estos cantos en sus casas "llegaron a comprender muchos viejos y viejas rudas, que en mucho tiempo no habían podido aprender palabra".[240] Por otro lado, en las Cartas Anuas de Pedro de Morales (1538-1614) de Puebla de los Ángeles, explica los resultados que ha tenido al fomentar la doctrina cantada entre los niños, pues ha dado frutos en el aumento de confesiones y en la liberación de los pecados.[241]

Se han manejado dos perspectivas del arte sonoro: como un recurso para alabar y honrar a Dios, y como un aparato capaz de cristianizar y "civilizar". Se propone mostrar la importancia de la música en el ambiente de las fiestas como un mecanismo no sólo para solemnizar sino para entretener.

El padre Juan de la Plaza (1527-1602) explicó, en su escrito fechado el 12 de diciembre de 1576, las dificultades financieras que hubo para fundar el Colegio de Lima. Gracias a las limosnas recibidas se pudo concluir la obra. Sin embargo, De la Plaza invita a no escatimar con el gasto para las fiestas de los santos, porque es necesario que haya gran aparato "de música, de cantores y ministriles, y trompetas, y éstos alquilados por dineros para que tañesen diciendo vísperas y misa y haciendo entremeses", y así haya gran distracción y ocupación de la población en estos menesteres. [242]

En un escrito dirigido al padre Everardo Mercuriano, José de Acosta (1540-1600) describe su visita al pueblo de Juli en el día de Santo Tomás. Los indios lo recibieron solemnemente "cantando en su lengua y a su modo". Posteriormente, los hombres comenzaron a bailar danzas españolas vestidos con trajes de indios y de españoles, al son de la música de flautas.[243] También la llegada del padre

[240] SALVATIERRA, *Misión de Baja California*, p. 139.
[241] "Litterae Annuae a Patre Petro de Morales Scriptae, 17 de marzo 1579" en *Monumenta Mexicana I,* p. 442.
[242] "El Padre Juan de la Plaza, Cuzco, 12 de diciembre 1576", en *Monumenta Peruana II*, p. 166.
[243] "El padre José de Acosta al padre Everardo Mercuriano, Lima, 15 de febrero 1577", en *Monumenta Peruana II*, p. 279.

Anton Sepp von Reinegg (1655-1733) al Río de la Plata fue motivo de celebración "con toda clase de cuernos americanos, pífanos y chirimías".[244]

La música, además de acompañar actos de devoción, festejo y divertimento, formó parte de momentos donde prevaleció el miedo, la enfermedad, el hambre, la guerra y la muerte. La guerra y la rebelión fueron escenarios donde la música se desenvolvió como un vehículo para incitar valor, miedo, para pedir protección y para festejar el triunfo. De ello habla Andrés Pérez de Ribas y Juan María Salvatierra en sus respectivas crónicas. Ambos resaltan el problema de los asaltos encabezados por indios que aún no se habían reducido en pueblos de misión. Cada vez que el poblado se encontraba en peligro, las campanas de la iglesia se usaban para advertir la llegada de los enemigos.[245] Los que iban a defender el pueblo cantaban letanías a la Virgen antes de salir a la contienda.[246] Antonio Ruiz de Montoya, por su parte, relata cómo cierta noche el cacique Maracana, acompañado de 300 guaraníes armados, apareció en la misión de Loreto "haciendo gran ruido, y estruendo, apercibimiento de guerra, atambores, flautas y otros instrumentos";[247] su rebelión tuvo como origen la prohibición de tener más de una mujer como esposa.

Es ineludible hacer una breve revisión de las opiniones que tenían los jesuitas sobre la música de los indios. Ante esto, Andrés Pérez de Ribas dice que la música es importante entre los sinaloas y quienes poseen el privilegio de tocarla o cantarla es porque tienen una alta jerarquía en la sociedad.[248] Del mismo modo, en sus expresiones sobre sus danzas indica que son bailes gentílicos y bárbaros. Juan María Salvatierra advierte que la música de los californios consiste en una terrible gritería.[249] Miguel del Barco en su *Historia natural y crónica de la Antigua California,* se expresa de la misma forma que Salvatierra, agregando que sus cantos se componen por descompasados

[244] SEPP, *Relación de viaje a las misiones*, p. 122.
[245] PÉREZ DE RIBAS, *Historia de los triunfos*, p. 115.
[246] SALVATIERRA, *Misión de Baja California*, p. 81.
[247] RUIZ DE MONTOYA, *Conquista espiritual*, p. 16b.
[248] PÉREZ DE RIBAS, *Historia de los triunfos*, p. 18.
[249] SALVATIERRA, *Misión de Baja California*, p. 67.

gritos.[250] Por su parte, Antonio Ruiz de Montoya agrega que la música de los guaraníes se puede describir como un conjunto de alaridos y ruido.[251]

Hay una variedad de expresiones en las fuentes jesuíticas respecto a la música de los indios antes de la campaña misional. Pero su visión cambia cuando los indios están en vías de cristianización. Entre las opiniones que más destacan es sobre las habilidades musicales que tienen los naturales para tocar, cantar o construir instrumentos, tal como se vislumbra en la "Relación sobre Pátzcuaro" (1585) del padre Francisco Ramírez, quien señala que los indios son gente mansa, inclinada a la virtud y hábil en el canto y en la construcción de instrumentos músicos.[252]

Consideraciones finales

Como se ha podido ver en esta breve descripción, existen diversas situaciones en las que el arte sonoro tuvo resonancia. A lo largo de esta investigación se ahondará en dichos contextos para constatar que la música, además de formar parte de un programa misional, también tuvo autonomía para dirigirse rumbo a los horizontes del entretenimiento, los sentimientos, la enfermedad, la medicina, la rebelión y el prestigio social.

El proyecto universalista de la Compañía de Jesús emergió en un contexto en el que las dinámicas de aspiración del grupo confesional católico se enfocaron en la expansión territorial, a escala global, justificándola por medio de la dominación política y religiosa. A partir de ello, el ideal jesuítico de convertir el catolicismo en un credo universal cobró sentido. No hay que olvidar que, a pocos años de los inicios de esta orden, su labor apostólica tuvo alcance en distintos confines de las monarquías ibéricas, a cuyas poblaciones, consideradas como bárbaras, era lícito aplicar tabula rasa para enseñarlos a ser "hombres". Por tal motivo, la misión fue el espacio idóneo para emprender el disciplinamiento social.

---

[250] BARCO, *Historia Natural y crónica*, p. 187.
[251] RUIZ DE MONTOYA, *Conquista espiritual*, p. 13b.
[252] "Relación sobre la residencia de Michoacán (Pátzcuaro) hecha por el padre Francisco Ramírez, Michoacán, 4 de abril 1585", en *Monumenta Mexicana II*, p. 491.

Es importante tener en cuenta que la movilidad de la Compañía de Jesús al Nuevo Mundo se gestionó a partir de los intereses imperiales, lo que hizo que su actividad misional, además de salvar almas, respondiese a propósitos económicos, políticos y sociales. La relación efervescente con las sociedades locales y el control territorial fueron motivos suficientes para solicitar la presencia de los jesuitas. En dicho entramado, el uso del arte sonoro cobró relevancia.

A lo largo de esta exposición se pudo ver que, la música tiene funciones generales y particulares. Su cometido principal es alabar a Dios y solemnizar el ritual católico para que los escuchas puedan tener una experiencia sensible. En cuanto a las particularidades, el mundo sonoro permite hacer inteligible el mensaje religioso y seducir al público; es útil para reforzar la educación, para celebrar los logros de la humanidad en la tierra, así como también es eficaz para regular el tiempo dentro de las misiones. Además de estos atributos de la música, se vio que distintos agentes, jesuitas, franciscanos e incluso monarcas, depositaron su confianza en las expectativas de influencia positiva a partir del uso de este recurso cultural. Entre estas expectativas destaca su poder curativo, su capacidad para equilibrar los afectos y el espíritu humano, su poder para afianzar la fe. Empero, lo que más sobresale es la convicción de que la música tiene la capacidad de regular el comportamiento social, para someter, convertir y salvar a los infieles.

También es necesario resaltar el manejo flexible de este arte que se perciben en Trento y en los concilios provinciales limense y mexicano, en el tratado de Kircher, así como en la misma experiencia de los religiosos que emprendieron la cristianización en el Nuevo Mundo. A través de los ejemplos presentados en este apartado, se vislumbra cierta libertad en el repertorio musical, en el manejo de la lengua, e, incluso en la aceptación del uso de antiguas melodías indígenas en la enseñanza de la doctrina. Todo esto permite constatar que la música postridentina fue más diversa de lo esperado, que dio pauta a la negociación y a la configuración de distintos tipos de música familiarizada con las localidades. La música tuvo un alcance global, así como

también fue un recurso cultural activo en el proyecto universalista de la Compañía de Jesús: hacer del cristianismo un credo universal.

Capítulo II

Las misiones jesuitas en la América española

Los primeros jesuitas que llegaron al Nuevo Mundo establecieron la provincia jesuítica de Brasil en 1553. En contraste, la Corona española fue más cautelosa al gestionar el arribo de la Compañía de Jesús en América. No fue hasta 1566 que los religiosos intentaron establecer misiones en Florida, donde el dominio español aún era muy limitado. Este contexto adverso tuvo un impacto negativo, ya que el proyecto misional fue suspendido en 1572 tras la muerte de nueve jesuitas.[253] Con el objetivo de propagar el poder político, económico y territorial del imperio español, los jesuitas se dirigieron al Perú en 1568 y, cuatro años más tarde, a la Nueva España. Finalmente, lograron expandirse a lo largo de los confines del imperio durante el siglo XVII.

La Compañía de Jesús en América, al servicio de las monarquías ibéricas, se organizó en ocho provincias que se muestran en la siguiente tabla.

Tabla 1
Provincias jesuíticas de América

Provincia	*Año de fundación*
Provincia brasileña	1553
Provincia peruana	1568
Provincia mexicana	1572
Provincia del Nuevo Reino	1604
Provincia de Filipinas	1605
Provincia del Paraguay	1607
Provincia chilena	1683
Provincia de Quito	1696

Fuente: Hausberger, “Die Mission der Jesuiten”, p. 81.

Las actividades apostólicas de los jesuitas se desarrollaron en diversas instituciones. En el ámbito urbano, estas incluían: el colegio mayor, donde se

[253] HAUSBERGER, “Die Mission der Jesuiten”, p. 80.

impartía educación universitaria en teología y filosofía; el colegio menor, dedicado a la enseñanza de gramática; las casas profesas, que alojaban a los padres jesuitas que habían hecho sus cuatro votos;[254] la casa de ejercicios, un centro devocional destinado a los laicos; y los noviciados, donde se instruía a los jóvenes que deseaban unirse a la orden.[255] Para su mantenimiento, todas esas fundaciones poseían un conjunto de haciendas. Fuera de las ciudades en la América española, la principal institución era la misión. Para la corona española, las misiones cumplían con el objetivo de asegurar las fronteras y ampliar el control en regiones donde los habitantes habían resistido con ahínco la colonización.[256]

Para la fundación de las misiones, se procuró seguir una serie de parámetros generales que, en la práctica, no se pudieron aplicar en todas las áreas misionales. El primero fue congregar en poblados a las naciones indígenas de diversos orígenes, con sus particularidades lingüísticas y culturales.[257] El segundo punto se aplicó principalmente a las provincias del sur del continente, donde se argumentaba que estas comunidades debían estar aisladas de los poblados españoles para protegerlas contra intentos de esclavizarlas o someterlas al trabajo de encomienda.[258] La situación fue distinta en la Provincia de la Nueva España. Aunque los indígenas habitaban en poblados separados de los españoles, había contacto con ellos debido al repartimiento forzado al cual fueron sometidos los indios de las misiones de Sinaloa, Sonora, Tarahumara y Tepehuana en los reales de minas, ya que las misiones mantenían relaciones comerciales con estos recintos para sostenerse.[259] Un tercer parámetro para destacar es que, una vez erigida la misión, se buscó el disciplinamiento de los habitantes a través de una serie de reglamentaciones,[260] la creación de instituciones políticas de gobierno, la organización espacial del territorio, la

[254] Los cuatro votos son pobreza, castidad, obediencia y obediencia expresa al Papa.
[255] JACKSON, *Jesuits in Spanish America*, pp. 5-10.
[256] HAUSBERGER, “Die Mission der Jesuiten”, p. 86.
[257] WILDE, “Las misiones jesuíticas”, p. 183.
[258] MARGADANT, *Introducción al derecho indiano*, p. 12.
[259] HAUSBERGER, “El rescate de plata en Sinaloa”, p. 89.
[260] GROSSI, *El orden jurídico medieval*, p. 108.

educación y la estandarización de la lengua en cada poblado con la ayuda de vocabularios y gramáticas.[261] Este tema se abordará más en detalle en el capítulo IV.

En este apartado se presentarán los procesos de fundación de las provincias misioneras, así como los intereses imperiales y locales que impulsaron el proyecto de conquista de estos territorios. También se abordarán las dificultades y reacciones indígenas ante la instauración de las misiones. Se expondrán los métodos utilizados para el sostenimiento económico de los poblados. La importancia de este capítulo descriptivo radica en que la estabilidad de cualquier pueblo de misión podía tener efectos significativos en la cristianización de los indígenas, en la obtención de recursos económicos para la adquisición o construcción de instrumentos musicales, el ornamento de los templos y las festividades. Sin dicha estabilidad, sería difícil prestar la debida atención a la conversión y al disciplinamiento.

Misiones jesuitas del noroeste novohispano

Por aprobación del rey Felipe II, los jesuitas arribaron a la Nueva España en 1572 y fundaron la provincia jesuítica mexicana, cuyo primer provincial fue Pedro Sánchez de Canales. Establecieron colegios en diversas ciudades como México, Puebla de los Ángeles, Oaxaca, Veracruz, Valladolid, Pátzcuaro, entre otras.[262] Posteriormente, se dispuso que intervinieran en la expansión misional en el noroeste. La primera misión erigida para apaciguar a las sociedades del septentrión novohispano, conocidas como chichimecas, fue San Luis de la Paz, al sur de Guanajuato, fundada en 1590 por Gonzalo de Tapia, [263] quien también se encargaría de la cristianización de la provincia de Sinaloa.

Se utilizó la palabra nahua “chichimeca” para aludir, de manera peyorativa, a cualquier sociedad nómada encontrada en la frontera norte. Con dicho término se hacía referencia a su “barbarie” y diferenciación cultural respecto a las

[261] WILDE, “Las misiones jesuíticas”, p. 183.
[262] SANTOS, *Los jesuitas en América*, p. 28.
[263] JACKSON, *Jesuits in Spanish America,* p. 2.

naciones del altiplano central, las que practicaron la agricultura de manera más constante, cuyo resultado fue la instauración de poblados fijos.[264] Muchas de las sociedades del norte vivieron de la recolección de frutos silvestres, de la cacería, la pesca, la migración de manera estacional[265] y la agricultura incipiente para complementar su alimentación. Su resistencia provocó que la ocupación territorial y el sometimiento fuesen tareas arduas, complejas y quizá nunca completadas.

Hubo varios intentos por cruzar el río Mocorito y explorar las tierras de los cahítas, a raíz del hallazgo de minerales en lo que actualmente es Durango, sin embargo, fracasaron por la resistencia india y por la escasa productividad agrícola.[266] Conquistar estos territorios se convirtió en algo urgente debido a la localización de minerales de plata entre Sinaloa y Durango (1589), sin embargo, se requería del control total del espacio y la cooperación indígena, pues ya existía un conflicto armado iniciado en 1550, en el que los chichimecas atacaron y destruyeron centros mineros españoles, asaltaron ranchos ganaderos, caminos y otros asentamientos.[267]

El espacio donde se emprendió el apostolado jesuítico fue en lo que actualmente se comprende como la serranía de Durango, el norte de Nayarit, el norte de Sinaloa, todo Sonora hasta el río Gila, en el sur y centro de la Península de California y toda la sierra de Chihuahua.[268] La zona se compone por la cadena montañosa de la Sierra Madre Occidental, cubierta por desiertos y bosques mixtos de pino y encino. El clima suele ser extremadamente caluroso en el verano, y en invierno las temperaturas son bajas con lluvias ocasionales. Lo extenso de este territorio y sus contrastes naturales fueron determinantes en la heterogeneidad de las naciones indígenas.

Algunas de las misiones jesuitas se erigieron en las cercanías de los reales de minas o en poblados en los que algunos grupos indígenas ya habían estado integrados en un sistema de encomienda. Así emprendieron en 1591 su labor

[264] LEÓN-PORTILLA, *Historia documental de México 1*, p. 79.
[265] ORTEGA – del Río, *Tres siglos de historia sonorense*, p. 48.
[266] ORTEGA – del Río, *Tres siglos de historia*, pp. 33-34.
[267] WAYNE POWELL, "The Chichimecas", p. 315.
[268] DECORME, *La obra de los jesuitas mexicanos*, p. VII.

evangélica, partiendo de la villa de San Felipe y Santiago para extenderse hacia la región de los ríos Sinaloa, Ocoroni y Mocorito, cuyos habitantes eran los guasaves, mocoritos, comanitos y mayos.[269] Posteriormente se dirigieron rumbo a Topia y la Sierra Tepehuana, donde también se hallaban reales de minas, con población de xiximes, acaxees, laguneros, tepehuanes, indios del centro, españoles y mestizos.[270] Este periodo introductorio sirvió para entender que la expansión de los misioneros no se podía realizar sin la protección militar y el establecimiento de presidios.[271] Por ende, en las siguientes etapas de expansión, los miembros de la Compañía emprendieron sus viajes en compañía de indios amigos y de la protección de un grupo de soldados.

a) Provincias de Sinaloa y Sonora

La primera región en la que los jesuitas emprendieron su proyecto misional fue en el norte del actual estado de Sinaloa, específicamente en las cuencas inferiores de los ríos Mocorito, Sinaloa y del Fuerte. Posteriormente se adhirió a esta provincia Badiraguato, ubicado en las inmediaciones del río Humaya.[272]

Las naciones indígenas que habitaban esta zona pertenecían a la familia lingüística cahíta y se sostenían principalmente de la pesca de ostiones, almejas, mariscos y pescado, además de practicar una agricultura incipiente de maíz. También recolectaban frutos dulces como la pitahaya y el tucuchi, conocido como tuna. El jesuita Andrés Pérez de Ribas observó la existencia de tierras fértiles que se beneficiaban de los ríos que emanaban del Mar de California (Mar de Cortés). Estos afluentes eran responsables de una zona boscosa, compuesta por árboles silvestres como el palo colorado, el ébano y los álamos. Los indígenas de esta región eran los yaquis, pimas y ópatas, quienes se mantenían de la caza de venados, conejos, gatos monteses, aves, serpientes,[273] así como de sus

[269] ORTEGA, “Las misiones jesuíticas de Sinaloa”, p. 276.
[270] CRAMAUSSEL, “El fracaso de la evangelización”, p. 166.
[271] HAUSBERGER, *Für Gott und König*, p. 91.
[272] DECORME, *La obra de los jesuitas mexicanos*, p. 147.
[273] PÉREZ DE RIBAS, *Historia de los triunfos*, 2.

siembras de maíz y frijol en las orillas de los ríos. En tiempos de lluvia, los ríos eran muy caudalosos, lo que impedía el establecimiento de casas fijas en la zona. De hecho, en los primeros años de la instauración de misiones, varias tuvieron que ser reubicadas debido a las inundaciones que duraban hasta ocho días, afectando la estabilidad de la vida misional.[274]

El padre Gonzalo de Tapia inició sus exploraciones en 1589 en el Real de Topia. En 1591, junto con el padre Martín Pérez, llegaron a la villa de San Felipe, en las inmediaciones del río Petatlán (Sinaloa), y penetraron la Sierra Madre. Lograron congregar a un total de 50,000 indios: zuaques y tehuecos instalados en las cercanías de los ríos Sinaloa y Ocoroni; guasaves en la región costera; mocoritos al sur; y comanitos al norte.[275]

Esta primera fase de exploración, negociación y reducción tuvo como resultado el establecimiento de 6 pueblos de misión. Sin embargo, el periodo en cuestión no estuvo exento de conflictos, pues las constantes rebeliones de los indios, así como los brotes de viruela y sarampión (1593) ocasionaron muertes masivas entre los guasaves y zuaques, lo que despertó recelo hacia los jesuitas. El desenlace fue funesto para el padre Tapia quien, por manos de los zuaques, fue asesinado en 1594.[276] De este evento se darán más detalles en los siguientes capítulos.

Después de la muerte de Tapia, el capitán Alonso Díaz y sus soldados llegaron a Durango para formar los primeros presidios, que serían de utilidad en la expansión territorial. Varios indígenas zuaques, tehuecos e incluso neófitos que no se habían sublevado huyeron a los montes por temor a ser castigados por los soldados, por lo que la prioridad fue hacerlos regresar a las misiones y establecer la paz. Mientras esto sucedía, las incursiones de los jesuitas continuaron con la ayuda del capitán Diego Martínez de Hurdaide. En la segunda década del siglo XVII, lograron adentrarse en la zona del río Yaqui, el límite más

[274] PÉREZ DE RIBAS, *Historia de los triunfos*, p. 4.
[275] ORTEGA – del Río, *Tres siglos de historia*, p. 50.
[276] BANNON, *The Mission Frontier*, p. 2.

septentrional de la región de los indígenas cahíta, periodo en el que se fundaron alrededor de 27 misiones.[277]

Unas leguas más al norte, los primeros en adentrarse en la provincia de Sonora fueron los jesuitas Martín Burguensio y Francisco Oliñado, quienes, a través del río Tecoripa, lograron acceder a tierras habitadas por pimas, ópatas y eudeves, cuyos territorios eran conocidos como Pimería Baja y Opatería. La ocupación de este territorio se puede entender en tres periodos: 1) de 1619 a 1653, durante el cual los miembros de la Compañía de Jesús establecieron alrededor de 46 poblados; 2) de 1673 a 1680, con la fundación de 8 misiones; y 3) de 1687 a 1699, impulsado por el jesuita Eusebio Francisco Kino, quien, junto con otros misioneros, logró la ocupación de la Pimería Alta y la fundación de 25 misiones.[278] Sin embargo, la mayoría de esas fundaciones fueron inestables.

Se estima que a mediados del siglo XVIII las provincias de Sonora y Sinaloa contaban con un total de 112 misiones y pueblos de visita. Para su sostén, los jesuitas idearon un sistema económico autónomo basado en la formación de una red de cooperación mutua entre las misiones, las que se dedicaban a producir de manera especializada. En algunas misiones se introdujo el ganado menor, como cerdos, cabras y ovejas y el ganado mayor, como reces, caballos y burros. En todos poblados, los jesuitas repartieron las tierras a manera de usufructo para que los indios las labraran con trigo, cebada, lentejas, avena, maíz, frijol, calabaza, algodón, caña de azúcar y hortalizas. Se aplicaron técnicas de riego con presas, pozos y canales, y métodos de fertilización, lo que trajo como resultado una mayor producción agrícola.[279] Esto posibilitó los ingresos de las misiones y fueron las principales proveedoras de los reales de minas, ante lo cual también se convirtieron en competidores de los comerciantes civiles.[280]

Además de los conflictos interétnicos, otros enemigos fueron los españoles cazadores de esclavos, quienes sometían a los indios al trabajo forzado en las minas. Los misioneros, al experimentar estos conflictos, ofrecieron

[277] BANNON, *The Mission Frontier*, p. 7.
[278] ORTEGA – del Río, *Tres siglos de historia*, p. 60.
[279] ARBELAEZ, "The Sonoran Missions", pp. 370-372.
[280] ARBELAEZ, "The Sonoran Missions", p. 372.

protección y pacificación a cambio de reducirse, ante lo cual, hubo naciones de indios que aceptaron el trato en la medida en que los jesuitas los ayudaron a defenderse.[281] Sin embargo, esa paz prometida y la estabilidad esperada no se pudieron concretar por completo. Por un lado, las misiones estuvieron expuestas a las invasiones y robos de los indios seris y apaches;[282] y por otro, las epidemias como la viruela y el sarampión tuvieron un alto impacto en el declive demográfico. Según Peter Gerhard, se calcula que en el área misional de Sinaloa existían alrededor de 220,000 indios en 1530; para el año de 1760 se redujo la cifra a 16,000.[283] En la región misional de Sonora, igualmente para el año de 1530 se calcula una población de 85,000 indios; y para 1760 fueron un total de 17,000.

Con el fin de tener una idea de cuántos habitantes había por misión, se hizo el siguiente censo poblacional elaborado por el padre visitador general José de Utrera entre 1754 y 1755.

Tabla 2
Censo poblacional de las misiones de Sonora y Sinaloa

Misiones de Sonora y Sinaloa	*Año*	*Familias*	*Número de habitantes*	*Anotación*
Yécora	1754	90	400	
+Maicoba		¿?	¿?	Nueva fundación
Onapa	1754	10	40	
+Taraichi		18	60	
Total:		28	100	
Arivechi	1754	45	180	
+Ponido		30	120	
+Bacanoca		45	180	
Total:		120	480	
Saguaripa	1754	45	180	
+Teopari		46	185	
Total:		91	365	
Bacadéguachi	1754	50	200	
+Nácori		46	185	
+Mochopa		17	70	
+Satechi		12	50	Ranchería
Total:		125	505	
Baseraca	1754	130	520	
+Bavispe		85	340	
Total:		215	860	
Guázabas	1754	50	200	
+Oputo		50	200	
Total:		100	400	
Oposura	1754	50	200	

[281] HAUSBERGER, *Für Gott und König*, p. 95.
[282] "Informe anónimo dirigido al provincial, c. 1753", en BURRUS - ZUBILLAGA, *El noroeste de México*, p. 310.
[283] GERHARD, *The North Frontier of New Spain*, p. 249.

+Cumpas		40	160	
Total:		90	360	
Cuquiárachi	1754	13	55	
+Cuchuta		13	55	
+Teuricachi		13	55	
Total:		39	165	
Arispe	1754	130	600	
+Chinapa		90	400	
+Bácoachi		25	100	
Total:		245	1,100	
Banámichi	1754	47	200	
+Sinoquipe		29	140	
+Güépaca		29	140	
Total:		105	480	
Aconchi	1754	86	380	
+Babiácora		80	310	
Total:		166	690	
Cucurpe	1754	50	200	+12 familias “gente de razón”
+Tuape		50	200	
Total:		100	400	
Opodepe	1754	70	300	
+Nacámeri		12	60	
Total:		82	360	
Ures	1754	85	400	
+El Pescadero		30	150	
Total:		115	550	
Batuc	1754	40	200	
+Tepuspe		40	200	
Total:		80	400	
Mátape	1754	33	150	
+Nácori		42	200	
+Álamos		38	150	
Total:		113	500	
Tecoripa	1754	56	230	
+San José de los Pimas		90	400	
Total:		146	630	
Onovas	1754	158	700	
+Tonichi		90	400	
+Soyopa		44	200	
Total:		292	1,300	
Movas	1754	30	150	
+Nuri		20	100	
Total:		50	250	
Cumuripa	1754	40	150	
+Buenavista		71	300	
Total:		111	450	
Suamca	1754	44	200	
+Cocóspera		50	250	Anteriormente visita de Dolores
+Santa Cruz, Quispuri, Tres Álamos				Desde Suamca también se cuidaban los tres pueblos de los Sobaípuris, sin embargo, éstas no constituyeron una misión
Total:		94	450	
Guévavi	1754	20	80	“En todos ellos [los pueblos] aún faltan varias [familias]”
+Tumacácori		10	40	
+Sonoitac		22	90	
+Aribac		27	120	
Total:		79	330	
San Javier del Bac	1754	¿?	¿?	“(…) las familias aún no sabía cuántas serían, porque aún no se habían recogido ni juntado”
San Ignacio	1754	46	200	
+Imuris		34	150	
+Magdalena		12	50	Anteriormente visita de Dolores
Total:		92	400	
Tubutama	1754	¿?	¿?	
+Santa Teresa		¿?	¿?	
+Ati				

+Oquitoa		¿?	¿?	"(…) no sabía (…) cuántas eran las familias,
+Ocura		¿?	¿?	porque todavía andaban en el monte y otras iban y venían a él" "Ranchería"
Sonoita	1754	¿?	¿?	Abandonada desde la rebelión de 1751
Rahum	1754	579	2,338	
+Pótam		555	2,503	
Total:		1,134	4,841	
Huíribis	1754	942	3,800	"Sólo 400 [familias] están en el pueblo, los demás andan en los reales de minas y otras partes"
Guaymas	1754	80	320	"(…) de los cuales aún avisados que va el padre apenas se juntan 15 ó 20, de ordinario andan en las minas o en el monte"
+Belem		200	400	
Total:		280	720	
Santa Cruz	1755	300	1,027	
+Echojoa		97	430	
Total:		397	1457	
Navojoa	1755	80	360	
+Cohurimpo		100	400	
Total:		180	760	
Camoa	1755	47	200	
+Tesia		109	450	
Total:		156	650	
Conicari	1755	25	100	
+Macoyagui		100	400	Desde 1755 esta misión es atendida desde Batacosa
Total:		125	500	
Batacosa	1755	50	200	
+Tépahui		75	300	
Total:		125	500	
Vaca	1755	26	100	
+Huitis		30	126	
Total:		56	226	
Toro	1755	18	65	
+Chois		21	85	
+Baimena		49	200	
Total:		88	350	
Tehueco	1755	180	750	
+Sivirijoa		130	540	
+Charay		230	900	
Total:		540	2,190	
Ohuera	1755	40	160	
+Bacubirito		14	60	
Total:		54	220	
Mochicahui	1755	250	1000	
+San Miguel		126	540	
+Ahome		89	350	
Total:		465	1,890	
Guasabe	1755	90	380	
+Tamazula		81	340	
Total:		171	720	
Sinaloa	1755	¿?	3,500	Ciudad, misión y colegio
Nío	1755	117	470	
+Bamoa		69	280	
+Ocoroni		130	530	
Total:		316	1,280	
Chicorato	1755	46	190	
+San Ignacio de Sta. María		44	180	
Total:		90	370	
Mocorito	1755	62	250	El padre Utrera propone la secularización

Fuente: "Derrotero y jornadas que voy haciendo desde el día 17 de enero de 1754 que salí de México a visitar las misiones", en W.B. Stevens Collection (en adelanteWBS), Benson Latin American Collection (BLAC), University of Texas, Austin, WBS 67.

b) Provincias de Tepehuanes, Topia y Parras

Las misiones jesuitas ubicadas en la sierra Tepehuana, Topia y Parras se erigieron en un contexto en el que los reales de minas como Topia, San Andrés, San Hipólito, Coneto, Tejamén, Santiago Papasquiaro y Las Vírgenes se estaban convirtiendo en centros económicamente lucrativos para la Nueva España. En éstas utilizaban como mano de obra a tarascos y oriundos de la región, como acaxees y xiximes,[284] quienes, además de ser sometidos al trabajo forzado, fueron víctimas de epidemias, de modo que un tercio de la población pereció.[285] Fueron los españoles de estos centros mineros los que solicitaron la presencia de la Compañía de Jesús en la sierra para convertir a los indios de los alrededores que aún no habían sido cristianizados. Con su reducción, se esperaba sumar fuerza laboral e incrementar el rendimiento de las minas.

Desde 1594, partiendo desde la ciudad de Guadiana (actualmente Durango), se emprendieron expediciones jesuíticas rumbo a la sierra Tepehuana, la cual corre desde la sierra de Nayarit hasta las regiones de los tarahumaras.[286] En el año de 1597 se concretaría la fundación de las primeras misiones como Santiago Papasquiaro, Santa Catalina de los Tepehuanes y Guanaceví, empresa encabezada por el padre Gerónimo Ramírez.[287]

Se dice que los tepehuanes vivían en casas de adobe, y que llegaron a practicar el cultivo de maíz previamente al contacto español.[288] Complementaban su alimentación con la caza y recolección frutas silvestres, semillas y miel.[289] Asimismo, practicaban el intercambio comercial con las sociedades sureñas, principalmente de productos alimenticios. Los tepehuanes ofrecían pieles, carnes secas y frutas a cambio de productos del mar y sal.[290]

---

[284] GENOTTE, “La evangelización de los tepehuanes”, p. 140.
[285] HAUSBERGER, *Für Gott und König*, p. 101.
[286] ASTRAÍN, *Historia de la Compañía de Jesús*, vol. IV, p. 442.
[287] GENOTTE, “La evangelización de los tepehuanes”, pp. 135-137.
[288] GRADIE, “Discovering the Chichimecas”, p. 79.
[289] DECORME, *La obra de los jesuitas mexicanos*, p. 44.
[290] RANGEL, “El culto de Nuestra Señora”, p. 420.

En 1598 Juan Agustín de Espinosa y Francisco de Arista se encargarían de los indios laguneros o irritilas, cuyos territorios se extendían en Parras y La Laguna de San Pedro.[291] Las lenguas que ahí se hablaban eran zacateco (en la región del río Nazas), irrita (en Parras, Patos, la Laguna y Mapimí), toboso, concho y coahuilteco (al norte de Parras). Los habitantes solían sustentarse de la recolección de lo que proveía el maguey y el mezquite, como tunas y legumbres; así como también se servían de la caza y pesca en las lagunas y montes.[292] Durante la organización de las misiones, los jesuitas juntaron a los laguneros con indios payos y rayados, cuya población total se estima era de dos mil habitantes en 1599.[293] Se erigieron alrededor de seis pueblos de misión y sus respectivos pueblos de visita, los cuales no eran muy numerosos.[294]

En 1600 el padre Hernando de Santarén, por su parte, se incursionó en los valles occidentales de Topia para cristianizar a los acaxees y xiximes, región rica en minerales. El centro de la sierra de Topia estaba ocupado por los acaxees, mientras que, al sur, rumbo al rio Piaxtla, vivían los xiximes.[295] Estas naciones solían habitar en cavernas, lugares inaccesibles de la sierra Madre. Quizá la región más agreste es la de los xiximes, ya que, ante la presencia de sus enemigos, como fueron los acaxees y los españoles, solían atacar desde los matorrales y detrás de las rocas, para después huir con facilidad sin ser alcanzados.[296]

Los viajes de exploración, intentos de fundación y el asentamiento de misiones en estos territorios estuvieron acompañados de distintas vicisitudes que demuestran la poca estabilidad de esta provincia misional, tales como la resistencia y hostilidad de los indios a la cristianización; brotes de cocolixtle, viruela y sarampión y, por consecuente, el declive de la población; la inundación del río Nazas en Parras, la hambruna; conflictos interétnicos entre xiximes y acaxees, tepehuanes y tarahumaras; y, la rebelión de los tepehuanes de 1616

[291] DECORME, *La obra de los jesuitas mexicanos*, p. VIII.
[292] DECORME, *La obra de los jesuitas mexicanos*, pp. 17-18.
[293] DECORME, *La obra de los jesuitas mexicanos*, p. 24.
[294] DECORME, *La obra de los jesuitas mexicanos*, p. 30.
[295] DECORME, *La obra de los jesuitas mexicanos*, p. 90.
[296] MASTEN DUNNE, *Pioneer Jesuits in Northern Mexico*, p. 97.

en las misiones de Guanaceví, Zape, Papasquiaro y Santa Catalina, en donde había una mayor explotación de mano de obra indígena.[297] El resultado de esta revuelta fue la muerte de ocho misioneros, cientos de españoles, esclavos negros e indios cristianos, la destrucción de varios centros mineros[298] y las misiones tepehuanas.

Una vez culminada la rebelión de los tepehuanes, los misioneros se dedicaron a reconstruir las misiones destruidas. Se estima que, durante el siglo XVII se fundaron aproximadamente 28 pueblos de cabeceras en las provincias tepehuana, Topia y Parras.[299] Las misiones se sostenían del sistema de reparto, en el que se enviaba a los indios a laborar en los centros mineros. Los indios también se dedicaron a la cría de ganado y al cultivo de maíz y trigo.[300]

En 1652, se sostuvo un pleito con franciscanos y jesuitas a raíz de la campaña de secularización de misiones emprendida por el obispo Juan de Palafox y Mendoza. Como resultado, se entregaron las misiones de Parras.[301] Alrededor de 1738, las misiones de la Provincia de Topia tenían un total de 4,360 personas,[302] mientras que, para el año de 1745, se estima que la población total de las misiones tepehuanas era de 3,191 almas.[303] Como se puede observar, los habitantes no fueron numerosos, debido, en cierta medida, al declive causado por las epidemias, pero también por la movilidad de la población, ya sea en los centros mineros o en la sierra, lo que trajo como consecuencia que el proyecto de cristianización no diera frutos.[304] Finalmente, en 1753, las 22 misiones que quedaban entre las provincias de tepehuana y Topia se entregaron a la diócesis de Durango.[305] Para tener una idea del número de habitantes por misión y pueblos de visita, se recurre al siguiente informe del jesuita Francisco Javier Alegre.

---

[297] LIFFMAN, “Los tepehuanes y sus predecesores”, p. 276.
[298] HAUSBERGER, *Für Gott und König*, p. 103.
[299] PACHECO, *Misión y educación*, p. 166.
[300] DEEDS, “Las guerras indígenas”, p. 131.
[301] DECORME, *La obra de los jesuitas mexicanos*, p. 34.
[302] DECORME, *La obra de los jesuitas mexicanos*, pp. 137-143.
[303] BURRUS - ZUBILLAGA, *El noroeste de México*, p. 197, 204-209.
[304] CRAMAUSSEL, “El fracaso de la evangelización”, p. 198.
[305] DEEDS, *Rendering unto Caesar,* p. 239.

Tabla 3
Censo poblacional de las provincias de Topia y Tepehuanes

Misión	*Región*	*Año*	*Personas*	*Anotación*
Badiraguato	Topia	1662	59	
+Conimeto			55	
+Santa Cruz			70	
+Alicamac			16	
Total:			200	
Atotonilco	Topia	1662	100	
+Bamopa			110	
+Tamiapa			20	
+Tecuchuapa			60	
+Cariatapa			40	
+Mudirato			10	
+Guateniza			160	
Total:			500	
Tamazula	Topia	1662	250	
+Atotonilco			55	
+Zapotlán			42	
Total:			347	
Canela	Topia	1662	45	
Piaba	Topia	1662	8	
+Alaya			100	
+Otatitlán			60	
+Huexupan			60	
Total:			228	
Remedios	Topia	1662	80	
+Santa Catalina			200	
+San Juan			10	
+San Francisco Xavier			200	
Total:			490	
Otaez	Topia	1662	118	
+Santiago			60	
+Basís			50	
Total:			228	
San Gregorio	Topia	1662	25	
+San Mateo			50	
+San Pedro			16	
+San Gerónimo			22	
+Suibupa			30	
Total:			143	
San Ignacio	Topia	1662	60	
+Ajoya			250	
+San Juan			250	
Total:			560	
Santa Apolonia	Topia	1662	40	
+Santiago			180	
+Concepción			100	
Total:			320	
Yamoriba	Topia	1662	80	
+Humaze			60	
Total:			140	
Guarizame	Tepehuanes	1662	250	
+San Pablo			400	
Total:			650	
Santiago Papasquiaro	Tepehuanes	1662	120	
+Atotonilco			50	
+San Nicolás			126	
Total:			296	
Santa Catalina	Tepehuanes	1662	190	Indios
+Presidio			60	Españoles
Total:			250	
Zape	Tepehuanes	1662	800	
+Potrero			200	
Total:			1000	

Tizonazo	Tepehuanes	1662	600
+Santa Cruz			100
+Ntra. Sra. Cerro Gordo			110
Total:			810
Bocas	Tepehuanes	1662	200
San Pablo	Tepehuanes	1662	100
+San Mateo Atenco			100
Total:			200
San Felipe	Tepehuanes	1662	350
+Santa Cruz			450
+El Salto del Agua			100
Total:			900
Huejotitlán	Tepehuanes	1662	600
+San Ignacio			300
Total:			900

Fuente: "Catálogos de todas las misiones de la provincia de la Nueva España de la compañía de Jesús, 1662", en ALEGRE, *Historia de la Provincia de la Compañía de Jesús*, vol. 3, p. 356-357.

c) Provincia Tarahumara

En la primera década del siglo XVII, los españoles se interesaron en explorar la remota sierra Tarahumara en busca de yacimientos de plata. Entre aquellos expedicionarios se encontraba el capitán Pedro Hurdaide y su hueste.[306] En los años siguientes, se establecieron enclaves mineros que extraían plata a pequeña escala en el suroeste de la sierra, donde los indígenas fungieron como mano de obra. La relación que mantuvieron con los españoles y el disciplinamiento al que posteriormente fueron sometidos en las misiones jesuitas, provocaron constantes rebeliones indígenas, represiones violentas por parte de los militares, muertes de religiosos y, en consecuencia, inestabilidad en el proyecto misional.

Las sociedades que habitaban la sierra Madre eran los tarahumaras (la nación más numerosa), conchos, pimas y tepehuanes. Solían vivir en cuevas y se organizaban en agrupamientos vinculados por lazos de parentesco.[307] Cultivaban maíz y complementaban su alimentación con la caza, pesca y recolección de frutos silvestres.[308] Las constantes guerras entre tarahumaras y tepehuanes fueron vistas como una oportunidad por la Compañía de Jesús, que intentó convencer a los indios de reducirse y así obtener la paz.

[306] HAUSBERGER, *Für Gott und König*, p. 110.
[307] DEEDS, "Indigenous Responses to Mission", p. 81.
[308] GERHARD, *The North Frontier of New Spain*, p. 196.

En 1607, el padre catalán Juan Fonte fue el primero en entablar relaciones con los habitantes de Chínipas. Los indios encontraron beneficiosa la alianza con la Compañía de Jesús para cesar el conflicto interétnico e impedir el paso de los tepehuanes.[309] Sin embargo, esta misión tuvo que suspenderse debido a la urgencia por controlar la rebelión en la sierra Tepehuana (1616). Entre los mártires jesuitas de este alzamiento se encontraba el padre Fonte.

A pesar de esta significativa rebelión, los intereses por ocupar la región no se extinguieron; al contrario, se intensificaron. En 1631, al norte de Santa Bárbara, se descubrieron considerables yacimientos de plata. Se erigió un centro minero y, en sus cercanías, se fundó el poblado de San José del Parral, que se convirtió en uno de los asentamientos más importantes de la Nueva Vizcaya y que requirió mano de obra indígena. Dinámicas como el crecimiento de este poblado y la circulación de metales, animales, productos agrícolas y personas provocaron focos de infección de enfermedades como la viruela, el sarampión y la influenza.[310]

Una década después de la fundación de Parral, tanto jesuitas como franciscanos se incursionaron en la Tarahumara Baja, por los valles de San Pedro y Santa Isabel. Las misiones erigidas en este territorio estuvieron expuestas a invasiones de los colonos españoles y asaltos indios cazadores recolectores como los tobosos.[311] Por otro lado, en la región de Chínipas, los jesuitas Julio Pascual y Manuel Martínez intentaron retomar la labor misional de Fonte, sin embargo, los indios mostraron una fuerte resistencia, lo que condujo al martirio de dichos padres.[312]

Para el año de 1649, el misionero belga Cornelio Beudin logró introducirse en la Tarahumara Alta, a través del río Conchos hasta llegar al valle de Papigochic, sin embargo, un año después, los indios se sublevaron y el padre fue asesinado con flechas y macanas.[313] En 1652, el jesuita italiano Giácomo Basile

[309] SHERIDAN -Naylor, *Rarámuri. A Tarahumara Colonial*, p. 8.
[310] SHERIDAN -Naylor, *Rarámuri. A Tarahumara Colonial*, p. 9.
[311] NEUMANN, *Historia de las rebeliones*, p. 34.
[312] DECORME, *La obra de los jesuitas mexicanos*, p. IX.
[313] NEUMANN, *Historia de las rebeliones*, p. 21.

quiso retomar la labor de Beudin, sin embargo, corrió con la misma suerte y pereció junto con varios españoles e indios conversos. Cabe señalar que las rebeliones indígenas trataron de suprimirse de igual forma con violencia por parte de los soldados del presidio, lo que provocó, además de muerte, la destrucción de misiones.

Estos eventos desalentaron los intentos por ocupar la parte más septentrional de la sierra Tarahumara,[314] lo que llevó a los jesuitas a suspender el proyecto misional. No fue hasta 1673 que José Tardá y Tomás Guadalajara se encargaron de poner en marcha la cristianización de la Tarahumara Alta. Las misiones que lograron erigir se asentaron en las inmediaciones de los ríos Papagochi y Conchos.[315] Por otro lado, en la región de Chínipas, los misioneros italianos Fernando Péccoro y Nicolás de Prado fundaron un conjunto de misiones permanentes en las cercanías de la sierra de Guazapares. Probablemente este asentamiento estuvo relacionado con el establecimiento de la provincia minera de Ostimuri y su proximidad al río Yaqui. En la década de 1680 se crearon distintos presidios con el objetivo de proteger los caminos de la Nueva Vizcaya y reprimir a los indios rebeldes.[316]

Las misiones de Chínipas lograron cierta estabilidad con la llegada del padre Juan María Salvatierra en 1680. Durante sus visitas a la región, en 1690, contabilizó cinco pueblos cabecera: Chínipas, Guazapares, Loreto, Cerocahui y Batopilas, con una población de 4,200 almas.[317] Por otro lado, en el informe de la visita del padre Juan Ortiz de Zapata a la Tarahumara Baja en 1678, se registraron cinco poblados cabecera: San Miguel de Bocas, San Felipe, San Pablo Balleza, San Jerónimo Huexotitlán y San Javier Satevó, con una población de 3,000 tarahumaras.[318] Mientras tanto, en la Tarahumara Alta, en 1759, había 17 cabeceras con pocos habitantes. La misión más poblada fue la de Norogachi con 1,500 indios. La suma total de almas fue de 18,219.[319]

---

[314] MASTEN DUNNE, "Tomás de Guadalajara", p. 273.
[315] SHERIDAN -NAYLOR, *Rarámuri. A Tarahumara Colonial*, p. 32.
[316] HAUSBERGER, *Für Gott und König*, pp. 114-116.
[317] GONZÁLEZ, "Juan María de Salvatierra", p. 255.
[318] DECORME, *La obra de los jesuitas mexicanos*, p. 280.
[319] DECORME, *La obra de los jesuitas mexicanos*, p. 313.

Las rebeliones de indios y las fuertes presiones fueron una constante, sin embargo, en el siglo XVIII, ante la guerra por la Sucesión de la corona, disminuyeron los recursos económicos y el interés por someter la frontera del noroeste novohispano. La represión militar disminuyó, empero, los nuevos enemigos que comenzaron a acechar a los tarahumaras fueron los apaches.[320]

Los indios desempeñaron un papel clave en la economía de la noroeste novohispano, encargándose de la extracción de minerales, el cultivo granjas y el pastoreo el ganado. Debido al descenso demográfico, se convirtieron en un recurso humano escaso. Por tal motivo, los españoles vieron a los jesuitas como competidores, ya que estos albergaban a cientos de indios en sus pueblos. Hubo varios intentos de convencer a los indios de no obedecer a los misioneros y abandonar las misiones para trabajar en los reales de minas.[321] A pesar de los esfuerzos de los jesuitas por retener a los indios en los poblados, éstos solían abandonarlos para buscar sus tradicionales recursos vegetales y animales. La tierra cultivable en la sierra Tarahumara era limitada, y los campos donde sí era factible estaban dispersos. Además, las sequías y el granizo solían destruir los cultivos.

Nuevamente se recurre al informe del padre José de Utrera, quien visitó las misiones de Chínipas y Tarahumaras entre 1754 y 1755. De esta visita se ha extraído el siguiente censo poblacional.

[320] HAUSBERGER, *Für Gott und König*, p. 119.
[321] SHERIDAN -NAYLOR, *Rarámuri. A Tarahumara Colonial*, p. 72.

Tabla 4
Censo poblacional de las misiones de Chínipas y de Tarahumaras

Misiones de Chínipas y Tarahumaras	*año*	*Familias*	*Número de habitantes*	*Anotación*
Baborígame	1754	66	260	
+Güeráchic		31	120	
+Las cinco Llagas		32	115	
+Santa Rosa		20	80	
+Tenoriba		26	100	
+San Andrés		52	200	
+Basonopa		44	180	
Total:		271	1,055	
Navogame	1754	83	300	"(…) es de temperamento tan frío que aun los indios naturales en gran parte la desamparan en tiempo de invierno, el que va a pasar en las barrancas".
+Batayapa		35	90	"(…) se está haciendo".
+Chinatum		19	70-80	
Total:		137	460-470	
Norogáchic	1754	152	600	"(…) son muchos que andan por las barrancas, y aún de los dichos apenas viven en el pueblo 40 familias"
+Papahíchic		126	500	"(…) en el pueblo lo más del año no hay 20 de pie".
+Tetaguíchic			300	"(…) los más no asisten en el pueblo sino en las barrancas y lo mismo sucede con todos los pueblos de esta misión".
+Bachochi		12	50	
+Huehuáchic		68	280	
+Pamáchic		83	330	
+Guagüeibo		20	80	
Total:		537	2,140	
Tonáchic	1754	75	300	
+Yoquibó		66	260	
+Tecaboráchic		50	200	"va aumentándose"
Total:		191	760	
Nonoava	1754	190	750	"(…) los más no viven en el pueblo"
+Humariza		47	200	
+Nanaráchic		27	100	
Total:		264	1,050	
San Borja	1754	206	800	
+Yeguáchic		281	1,100	
+Teporáchic		49	200	
+Saguaríchic		79	300	
Total:		615	2,400	
Coyáchic	1754	45-50	200	
+Napabéchic		53	200	
+Cosihuiriáchic		46	180	
Total:		144-149	580	
Santa Ana Chinarras	1754	30	92	
Teméichic	1754	40	120	
+Pachera		125	500	
+Los Álamos		114	450	
+Pichachiqui		125	500	"(…) los más no asisten en el pueblo".
Total:		404	1,575	
Caríchic	1754	156	640	
+Tajiráchic		62	250	
+Pasigóchic		91	360	
+Bacagueráchic		190	600	"(…) los más de ellos asisten y siembran en barrancas muy distantes, por lo que dificultosamente se les administra".
Total:		499	1,850	
Sisoguíchic	1754	175	700	
+Bocoyna		190	760	
+Panaláchic		¿?	¿?	

+Guasaráchic		¿?	¿?	"(…) de aquí rarísima vez piden confesión, traen a bautizar, ni avisan el entierro".
+Guacaibo		¿?	¿?	
Total:		365	¿?	
Tomóchic	1754	507	1,550	
+Halecuáchic		¿?	¿?	
+Cajuríchic		¿?	¿?	
+Tutuaca		¿?	¿?	
+Paguéachic		¿?	¿?	
Papigóchic	1754	200	800	
+Pahuiráchic		100	400	"(…) al presente los más están huidos o ausentes sin justa causa que se sepa"
+Muguríachic		50	200	
Total:		350	1,400	
Santo Tomás	1754	160	640	
+San Miguel		60	240	
+Cocomárichic		300	1,200	"(…) los más están en las barrancas"
Total:		520	2,080	
Matáchic	1754	75	300	
+Tejológachic		55	220	
Total:		130	520	
Temósachic	1754	240	960	
+Tepómera		240	960	
Total:		480	1,920	
Tutuaca	1754	100	400	"(…) los más andan en las barrancas"
+Yepáchic		¿?	¿?	
Santa Inés de Chínipas	1755	40	200	
+Guadalupe		70	300	
Total:		110	500	
Moris	1755	40	200	Pimas bajos
Santa Ana	1755	60	265	
+Loreto		150	700	
+Batopilillas		90	560	
Total:		300	1,525	
Guazápares	1755	106	450	
+Témoris		54	230	
+Tepóchi		24	100	
Total:		180	780	
Cerocahui	1755	50	200	
+Cuiteco		96	400	
+Churu		79	350	
+Guapaleina		30	130	
Total:		255	1,080	
Tubares	1755	60	260	
+San Ignacio Tubares		80	340	
+San Miguel Tubares		84	360	
+Satevó		72	300	
Total:		296	1,260	

Fuente: "Informe acerca de visitas y derroteros de las misiones de California, Pimería, Sonora y otros lugares", en BLAC, WBS 67.

d) Provincia de California

California es una península con 1,200 kilómetros de largo, y de 40 a 250 kilómetros de ancho.[322] Posee un conjunto de fallas tectónicas que forman las sierras San Pedro Mártir y la Giganta.[323] Durante cinco meses al año, el clima sufre calores extremos y el invierno suele ser tranquilo. Tiene escasas lluvias a finales del verano (extremo sur) y, en la zona central, pueden pasar años sin lluvia. Tanto el clima como la disposición de agua tuvieron un impacto en los intentos de conquista y en el desarrollo de las misiones jesuitas.

El misionero Jakob Baegert se expresó de la siguiente manera respecto a la naturaleza de esta provincia: "En cuanto a las espinas de California, su número es sorprendente, y hay muchas, cuyo aspecto causa horror. Parece que la maldición que Dios pronunció sobre la tierra después de la caída de Adán cayó, en especial, en California e hizo allí su efecto".[324]

A pesar de lo agreste que es el entorno de la península, existieron naciones de indios que lograron ajustarse a ella, tales como los cochimíes, guaycuras y pericús. Estas sociedades fueron cazadoras-recolectoras; habitaban en rancherías de manera semipermanente y solían organizarse en pequeños grupos ligados entre sí por lazos de parentesco.[325] Se movilizaban, de manera estacional, en espacios delimitados para adquirir el sustento, principalmente alimentos provenientes del cáctus (como pitahaya dulce y agridulce), animales terrestres (venados, liebres, coyotes, víboras), insectos y productos del mar.[326] Cada miembro de la familia tenía que cooperar en la obtención de alimentos.

Por mandato de Hernán Cortés, las primeras expediciones rumbo a California (considerada entonces una isla) fueron en 1533, las cuales fracasaron al ser asesinados los exploradores por los indios. Nueve sobrevivientes lograron regresar a la Nueva Galicia con perlas obtenidas en la península. A partir de este

---

[322] GERHARD, *The North Frontier of New Spain*, p. 288.
[323] DEL RÍO, *Conquista y aculturación en la California*, p. 16.
[324] BAEGERT, "Letter of Jacob Baegert", p. 133.
[325] MASSEY, "Archaeology and Ethnohistory", p. 17.
[326] ASCHMANN, "The Central Desert", p. 103.

hallazgo, numerosos fueron los viajes para ocupar California o, por lo menos, para pescar sus perlas con autorización o clandestinamente.[327] Durante este periodo hubo un violento contacto con la población indígena y en la que se introdujeron enfermedades europeas. Cuando inició la ruta comercial con Manila (1573), los galeones procedentes de dicha ciudad hacían una parada en Cabo San Lucas en búsqueda de agua dulce, para así continuar rumbo Acapulco. Algunos navíos naufragaron o fueron asaltados por el corsario inglés Thomas Cavendish.[328]

Posteriormente, el intento de Isidro de Atondo y Antillón por conquistar California lo hizo en compañía de los jesuitas Eusebio Kino y Matías Goñi en 1683; no obstante, la empresa fracasó. Kino, no satisfecho, impulsó la empresa misional en esta península a manos de Juan María Salvatierra, padre visitador. En 1697 el conde de Moctezuma autorizó el proyecto jesuítico con la condición de que los gastos corrieran por cuenta de la Compañía de Jesús.[329] Los jesuitas crearon el Fondo Piadoso de las Californias, conformado por donativos y contribuciones de simpatizantes de la Compañía.[330]

La penetración jesuita y el mantenimiento de las misiones tuvo sus complicaciones debido a la falta de agua, comida, la deserción de los indios de los pueblos de misión, las rebeliones, así como por las hambrunas, plagas y epidemias. Solamente se erigieron 14 misiones en tres etapas. En la primera (1697-1708) se fundaron cinco poblados en la parte central, en las inmediaciones de la sierra la Giganta y a orillas del Golfo de California, cuya población fue cochimí. En la segunda etapa (1720-1733) se establecieron seis misiones con

---

[327] Entre los exploradores estuvo el mismo Hernán Cortés (1535), Francisco de Ulloa (1539), Juan Rodríguez Cabrillo (1542), Antonio de la Cadena (1552), Antonio de Luna (1563, expedición clandestina), Hernando de Santotis (1585, 1593), Sebastián Vizcaíno (1596, 1602), Isidro de Atondo y Antillón (1683) y, durante el siglo XVII la gran mayoría de las pesquisas de perlas se hicieron de forma clandestina. Ver GERHARD, *The North Frontier of New Spain*.
[328] GERHARD, *The North Frontier of New Spain*, pp. 288-292.
[329] GONZÁLEZ, "El P. General Tirso González", p. 55.
[330] Entre aquellos benefactores se encontraban Alfonso Dávalos (conde de Miravalles), Mateo Fernández de la Cruz, Pedro Gil de la Sierpe (tesorero de Acapulco), la Congregación de los Dolores de México, Juan Caballero de Osío (presbítero de Querétaro). Ver DECORME, *La obra de los jesuitas mexicanos.*

naciones guaycurás y pericús. Finalmente, en la tercera fase (1752-1767) se instauraron tres misiones en la zona más septentrional con indios cochimíes.

Durante el periodo jesuítico, el agua se obtenía en oasis (en el caso del extremo sur de la península), en pozos de agua en el desierto central, acumulación en pequeños arroyos en el fondo de los cañones. Este último método permitió desarrollar una limitada agricultura.[331]En algunas misiones se logró desarrollar el cultivo de cereales, así como de algodón, azúcar y viñedos.[332] Las misiones trataron de sostenerse con donativos del Fondo Piadoso y de las provisiones enviadas desde las misiones de Sinaloa.

El descenso demográfico tuvo mayor impacto durante el periodo jesuítico, ya que los indios, al ser aglomerados en los poblados, tuvieron mayor contacto con aquellos que padecían enfermedades. Por ejemplo, en 1709, la viruela atacó las nuevas misiones de Loreto, San Francisco Xavier, Santa Rosalía, San Juan Bautista y San José. Durante la década de 1720, surgió otro brote y un conjunto de plagas, que acabaron con la vida de 6,000 almas. Posteriormente, la epidemia de tifus que se dio entre 1742 y 1744 tuvo el mayor impacto en la población, pues fallecieron alrededor de 8,000 personas,[333] dejando con vida a solo una sexta parte de la población.[334]

En el informe escrito por el padre provincial Cristóbal de Escobar el 30 de noviembre de 1743, se describe el estado de las misiones de California, donde es evidente el descenso poblacional. Loreto contaba con 400 habitantes, San Francisco Xavier con 485, Nuestra Señora de los Dolores con 450, San Luis Gonzaga con 310, San José Comondú con 360, Santa Rosalía con 300, La Purísima Concepción con 130, Nuestra Señora de Guadalupe con 530, San Ignacio con 750, mientras que Nuestra Señora de los Dolores y Santa María Magdalena no tenían registro por haber sido recién fundadas. Santiago del Sur contaba con 350 habitantes, Santa Rosa con 90, Nuestra Señora del Pilar, San

[331] JACKSON, *Demographic and Social Change,* pp. 7-8.
[332] JACKSON, *Demographic and Social Change,* p. 8.
[333] GERHARD, *The North Frontier of New Spain*, pp. 295-296.
[334] DECORME, *La obra de los jesuitas mexicanos*, p. 527.

José del Cabo y San Juan Bautista no tenían habitantes, Santa Gertrudis con 1,000, San Borja con 1,500 y Santa María con 350.[335]

En los datos tomados de los informes del padre José de Utrera, Miguel del Barco y Peter Masten Dunne, se puede apreciar el limitado número de habitantes en las misiones de California. Cabe mencionar que los censos poblacionales de los misioneros suelen ser engañosos porque identifican los que fueron registrados en los libros parroquiales de la misión, sin embargo, varios de los integrantes no vivían permanentemente en la misión.

Tabla 5
Censo poblacional de California

Misiones de California	*Año*	*Familias*	*Número de habitantes*	*Comentarios*
San José de Comondú	1755	109	387	"(…) los más viven de asiento en el pueblo". Incluye "una ranchería o mal pueblito de visita".
La Purísima Cadegomo	1755	90	320	"Divididos en 7 rancherías o pueblos volantes, sin el que por semana está de turno en la cabecera".
Guadalupe	1755	130	472	"Repartidas en 5 rancherías (…) están como pueblos, tienen todas su iglesia".
Mulegé	1755	80	294	"En 3 rancherías o pueblos volantes: Santa Rosalía, La Santísima Trinidad, San Marcos".
San Ignacio	1755		164	"en 7 rancherías o pueblos".
+San Borja			105	
+San Regis			202	
+San Joaquín			150	
+San Estanislao			111	
+San Luis Gonzaga			161	
+San Javier (Santa Marta)			119	
Total:		240	1,012	
San Javier	1755	90	370-380	"Hay como 44 familias de asiento y 3 rancherías de a 15 familias cada una, que cada 15 días vienen a misa".
Santa Gertrudis	1755		69	"en 9 rancherías".
+La Santísima Trinidad			152	
+Guadalupe			151	
+N. Señora del Carmen			279	
+La Visitación			230	
+La Purificación			269	
+La Merced			235	
+Loreto			132	
+San Miguel alias la Asunción			69	
Total:		400	1,588	
San Borja	1762[336]	¿?	¿?	"Este presente año de 1762 se funda la misión de San Borja para el norte (…) se le agregan algunas rancherías". "No se pone el número de familias ni individuos, por agregarse continuamente a ella más gentiles".

[335] DECORME, *La obra de los jesuitas mexicanos*, pp. 530-532.
[336] DUNNE, *Black Robes in Lower California*, p. 447.

Santa María de los Ángeles + 4 rancherías Total:	1767[337]	15	 300	
San Luis Gonzaga	1755	80	320-350	"en 4 rancherías": San Luis Gonzaga, San Juan Nepomuceno, La Magdalena, La Santísima Trinidad; más 4 soldados.
La Pasión (alias Dolores)	1755	160	624	"en 6 rancherías": La Pasión, Los Dolores alias Apaté, La Encarnación, La Redención, La Resurrección, Magdalena.
Nuestra Señora del Pilar (alias Todos los Santos)	1755	70	251	"en 4 rancherías, mas ya todos deben asistir en la cabecera". Más 9 soldados.
Santiago + San José del Cabo Total:	1755	60	232 73 305	"(…) todos asisten al pueblo".
Loreto (Misión y presidio)	1755	¿?	300	"los 200 (y aún más) son españoles, mulatos, etc. Y son los soldados y marineros y sus familias, los demás son indios (laymonas [cochimís]) que todos hablan castellano"

Fuente: "Informe acerca de visitas y derroteros de las misiones de California, Pimería, Sonora y otros lugares", en BLAC, WBS 67.

e) Provincia del Nayarit

El último proyecto misional jesuítico del noroeste novohispano se dio en el Gran Nayar, una región de difícil acceso que se encuentra en el extremo nororiental del actual Nayarit, así como en partes de Zacatecas y Durango. En el norte, existe una meseta erosionada con barrancas; las vertientes oriental y occidental son tierras altas, la primera cubierta de bosques de coníferas y la segunda con un ambiente seco. En las mesetas entre los ríos San Pedro y Jesús María habitaban los coras, tecuales y huicholes; en el sur, a orillas del río Gaynamota, vivían los guaynamotecos y los tacaritas. En la zona más septentrional de esta provincia residían los tepehuanes.[338]

Los franciscanos intentaron reducir a los indios desde finales del siglo XVI, pero fracasaron en su misión. Los colonos, por su parte, no mostraron mucho empeño por conquistar este espacio ya que, en términos económicos, no se considerada rentable.[339] El Gran Nayar permaneció en estado autónomo hasta el siglo XVIII. Prueba de ello es la rebelión de los tepehuanes (1616), pues varios

[337] DEL BARCO, *Historia*, p. 361.
[338] GERHARD, *The North Frontier of New Spain*, p. 110.
[339] CASTRO, "La sociedad indígena", p. 68.

de los indios alzados utilizaron esta región como refugio. También fue el asilo de otro tipo de fugitivos como mulatos, ladinos y españoles.[340]

Dichos contactos tuvieron un impacto en la aculturación de los naturales del Gran Nayar. Por una parte, fue común que los indios asistieran a las haciendas y los reales de minas en búsqueda de trabajo asalariado temporal. Emprendieron el comercio de sal con regiones vecinas y a la llegada de los jesuitas, los indios ya practicaban la cría de ganado. En su lengua habían incorporado algunas palabras del náhuatl.[341]

En un primer momento, la Compañía de Jesús quería ingresar a esas tierras por la vía pacífica, no obstante, los coras se resistieron. En su informe de 1716, el padre Miguel Solchaga explica al obispo de Durango que los indios nunca se reducirían voluntariamente a la fe y, por lo tanto, se tenía que someterlos por la fuerza. Explica que:

> "Entre ellos viven muchos cristianos apóstatas, de todos colores, y esclavos fugitivos, y éstos, para conservar la libertad de conciencia, los inducen a que no se conviertan [al cristianismo], ponderándoles las vejaciones, que han de padecer de las justicias seculares y de los ministros evangélicos".[342]

En 1721, el gobernador de los coras, Tonati, tuvo una reunión con el virrey Baltazar de Zúñiga en la ciudad de México, en la que se negoció la entrada y ocupación pacífica del Nayarit.[343] Lo acordado no se materializó, pues los coras no estaban interesados en convertirse en cristianos. Las autoridades optaron por una conquista militar, bendecida y acompañada por jesuitas. Los poblados de los nayaritas fueron saqueados y sus adoratorios destruidos.

Una vez derrotados los indios, los jesuitas emprendieron su empresa misional en 1722, contando siempre con protección militar para evitar cualquier resistencia o rebelión. Dos años después hubo una sublevación en las misiones de Santa Gertrudis, Santa Teresa y el Rosario en donde el cacique Domingo de

[340] DECORME, *La obra de los jesuitas mexicanos*, p. 547.
[341] HAUSBERGER, *Für Gott und König*, p. 136.
[342] Citado en DECORME, *La obra de los jesuitas mexicanos*, p. 546.
[343] GERHARD, *The North Frontier of New Spain*, p. 112.

Luna fue flechado por más de cien hombres[344] y quemaron las iglesias. Los habitantes del presidio contestaron de igual forma con violencia.

Los poblados erigidos en esta provincia fueron Peyotán, Santa Teresa Cuaimaruzi, Trinidad Mesa del Tonati, Santa Gertrudis, Jesús María y José, San Pedro Ixcatán, San Ignacio Guaynamota y Rosario. En las misiones hubo cultivos de maíz, plátanos, melón, zapote, y pastoreo de ovejas y reses. La misión de Jesús María fue la más lucrativa, pues llegó a contar con más de 600 cabezas de ganado.[345]

El padre provincial general José de Utrera visitó también esta provincia en 1755, de cuyo informe se presenta el siguiente censo de población.

Tabla 6
Censo poblacional de las misiones de Nayarit

Misiones de Nayarit	*Año*	*Familias*	*Número de habitantes*	*Comentarios*
San Pedro Zicatán	1755	100	419	+ 10 soldados
Dolores	1755	47	190	Disuelta en 1755 cuyos habitantes se distribuyeron en las demás misiones.
Guaynamota	1755	200	800	+ 10 soldados
Jesús, María y José	1755	150	600	
+San Francisco de Paula		40	170-190	
Total:		190	770-790	
Santa Rita alias San Juan Peyotán	1755	63	250	
+Santa Rosa		49	200	
Total:		112	450	
La Mesa	1755	160	600	+20 soldados y 1 capitán con su familia
Santa Teresa	1755	83	343	

Fuente: “Informe acerca de visitas y derroteros de las misiones de California, Pimería, Sonora y otros lugares”, en BLAC, WBS 67.

[344] DECORME, *La obra de los jesuitas mexicanos*, p. 553.
[345] DECORME, *La obra de los jesuitas mexicanos*, p. 559.

Misiones de la Provincia jesuítica del Paraguay

La Provincia jesuítica del Paraguay fue creada en un contexto geopolítico y económico complejo. Por un lado, la interpretación poco clara y difusa del Tratado de Tordesillas, firmado por los soberanos de España y Portugal en 1506,[346] suscitó conflictos territoriales por las Islas Molucas, Filipinas, Brasil y Río de la Plata.[347] En cuanto a las tierras del Nuevo Mundo, en 1537 los españoles fundaron la ciudad de Asunción con el fin de vigilar y frenar la intromisión de los portugueses.[348]

Durante el siglo XVI, la ruta comercial más común entre Buenos Aires y el Potosí era la que atravesaba Tucumán. En este recorrido se transportaba plata peruana. Cabe señalar que 65% de la plata que llegaba a España era de origen potosino, lo cual convirtió a este centro minero en el más importante del Perú y de todo el imperio.[349] En esta ruta comercial circularon esclavos africanos, productos ganaderos y textiles, yerba mate, vino, entre otros. Este flujo de bienes también provocó el tráfico ilegal de plata y de esclavos.[350] La necesidad por encontrar nuevas rutas comerciales que atravesaran el Paraguay con dirección al Potosí se convirtió en una prioridad para regularizar esta situación. La presencia de los misioneros sería vital para reducir a los indios y ocupar el territorio.

Debe tomarse en cuenta que la unificación de las coronas de España y Portugal (1580-1640) generó un ambiente de incertidumbre en términos militares, eclesiásticos, locales y en la definición territorial.[351] Por ejemplo, las provincias jesuíticas del Brasil y del Perú debatían la administración de las futuras misiones

---

[346] Este tratado buscó distinguir, por medio de una línea imaginaria, las demarcaciones territoriales entre las dos coronas, a partir del Océano Atlántico a 370 leguas al oeste de las islas de Cabo Verde. Nunca se tuvo una resolución clara y satisfactoria de qué le correspondía a cada corona.
[347] HERZOG, *Fronteras de posesión,* pp. 31-34.
[348] PAGE, *El primer jesuita*, p. 105.
[349] PÉREZ SÁENZ, "La minería colonial americana", p. 94.
[350] CARBONELL DE MASY, *Estrategias de desarrollo rural*, pp. 27-28.
[351] HERZOG, *Fronteras de posesión*, p. 21.

del Paraguay, la que parecía corresponderle a Brasil por su cercanía.[352] Pero en 1607 se erigió la Provincia jesuítica del Paraguay a cargo Diego Torres, jesuita que había pertenecido a la Provincia del Perú.[353] Fue voluntad del rey Felipe III impedir a Brasil cualquier tipo de conexión con el Paraguay, aunque en la práctica, esta decisión no pudo frenar los ataques constantes de los bandeirantes sobre las misiones guaraníticas y tampoco el contrabando. Esta Provincia jesuítica tuvo bajo su jurisdicción un amplio territorio conformado por el Paraguay, el Chaco, Chile (hasta el año de 1625) y Chiquitos.

Figura 2
Misiones de la Provincia jesuítica del Paraguay

Mapa elaborado por Miriam García Apolonio

[352] DEL REY FAJARDO, *Los jesuitas en Venezuela*, p. 757.
[353] WILDE, "Las misiones jesuitas de Paraguay", p. 185.

a) Provincia del Paraguay

La Cuenca del Plata fue el escenario donde se asentaron las reducciones del Paraguay. Esta cuenca está conformada por cinco ríos que desembocan en el Río de la Plata: Paraná, Paraguay, Uruguay, Pilcomayo y Bermejo.[354] De estos ríos se desprende una densa red de afluentes que genera un sistema de aguas subterráneas llamado Acuífero Guaraní. Debido a la inmensidad de esta región, existe una variación de condiciones ambientales y, por lo tanto, culturales. Entre los ecosistemas que destacan se encuentran selvas tropicales, llanuras, pantanales y piedemontes.

Los guaraníes llegaron a habitar esta amplia región mediante migraciones provenientes del Amazonas. Se gestaron aproximadamente catorce naciones de guaraníes: carios, tobatines, guarambareses, itatines, mbaracayúenses, mondayenses, paranáes, ygañenses, yguasúenses, chandules, uruguayenses, tapés, guayráes y mbiazá.[355] La ocupación de la Cuenca causó una constante lucha territorial con sociedades como los tupíes, charrúas y los guaycurúes.[356]

Estudios antropológicos y arqueológicos demuestran que estas sociedades se agrupaban en comunidades unidas por lazos de parentesco. La familia era la unidad de producción mediante la cual se establecían principios de trabajo y colaboración. Las mujeres se encargaban de la recolección de frutos, mientras que los hombres se dedicaban a la protección de la comunidad en tiempos de guerra, así como a la caza y pesca. Además de explotar los recursos provenientes de estas actividades, algunas parcialidades de guaraníes practicaban el cultivo de maíz dos veces al año.[357]

Las reducciones se erigieron en espacios que no estaban sujetos al trabajo forzado en las encomiendas,[358] situación que no fue del todo aprobada por los colonos españoles. De hecho, se observa que este tipo de inconformidades, así

[354] QUARLERI, *Rebelión y guerra en las fronteras*, p. 29.
[355] SÚSNIK, *Los indios del Paraguay*, p. 40.
[356] CARBONELL DE MASY, *Estrategias de desarrollo rural*, pp. 17-19.
[357] AVELLANEDa, *Guaraníes, criollos y jesuitas,* p. 28.
[358] JACKSON, *Communities on a Frontier*, p. 10.

como conflictos internos y de alcance global, tuvieron un impacto en las dinámicas de fundación de los poblados, en su estabilidad, así como en la esperanza de vida de los guaraníes.

La primera fase de fundación de reducciones inició en 1610, cuando los padres Marcial Lorenzana y Francisco San Martín se incursionaron a la cuenca del Paraná para instaurar San Ignacio Guazú, no sin antes tener el consentimiento del cacique Arapizandú a cambio de no ser sometidos al trabajo en las encomiendas.[359] Las siguientes expediciones en el Paraná y en el Uruguay estuvieron a cargo del misionero Roque González y Diego de Boroa, mientras que los jesuitas italianos José Cataldini y Simón Mascetta lograron adentrarse a la región del Guairá y fundar las misiones de Loreto Pirapó y San Ignacio Miní.[360] Esta primera etapa de expansión jesuítica tuvo momentos efervescentes.

Durante la década de 1620, la presencia de holandeses en las costas de Brasil se hizo más visible, llegando incluso a conquistar Pernambuco. Este acontecimiento colocó a los portugueses en una situación amenazante, ya que el comercio, la importación y la circulación de esclavos se vieron seriamente afectados, lo que llevó a que las sociedades indígenas se convirtieran en objeto de captura. A partir de 1628, las bandeiras, integradas por paulistas e indios tupíes, atacaron las reducciones de Guairá, no sin antes ser advertidos por los jesuitas de Brasil.[361] Los ataques continuaron en la década de los 1630, a tal punto que los poblados del Guairá fueron destruidos. Los indios que lograron escapar tuvieron que emprender un largo recorrido rumbo a las reducciones del Paraná. Mientras tanto, se estima que durante estos asaltos se esclavizaron más de 150,000 indios cristianos y no cristianos que solían habitar el Guairá, quienes fueron enviados a los ingenios azucareros.[362]

Ante estos asaltos y la falta de apoyo de las autoridades coloniales de Buenos Aires y Asunción (que se beneficiaban de los ataques paulistas al recibir esclavos guaraníes para las encomiendas), el provincial de las reducciones,

---

[359] BOROA, *Cartas anuas de la Provincia Jesuita*, p. 122.
[360] CARBONELL DE MASY, *Estrategias de desarrollo rural*, p. 67.
[361] MÖRNER, *Actividades políticas y económicas*, pp. 46-48.
[362] JACKSON, *Communities on a Frontier*, p. 11.

Diego de Boroa, propuso enfrentar a los paulistas mediante la resistencia armada. Era necesario obtener la aprobación del papa y del rey, por lo que los padres Antonio Ruiz de Montoya y Francisco Díaz Taño viajaron a la península en 1638. Tras el conflicto armado entre Portugal y España en 1640, que provocó la ruptura de la unión hispano-lusitana, se resolvió el problema de los guaraníes en 1645. El monarca Felipe IV autorizó la portación de armas de fuego a los indígenas para defender las reducciones, y Ruiz de Montoya logró que se prohibiera el servicio personal de los indígenas en las encomiendas, así como el derecho de cosechar y vender yerba mate.[363] Durante estas negociaciones, que duraron siete años, los misioneros entrenaron a sus feligreses en el uso y fabricación de armas de fuego dentro de las reducciones, hasta el punto de que empezaron a hacer frente a los ataques paulistas. Posteriormente, en 1649, las reducciones del Paraguay fueron elevadas a milicias del rey.[364]

Después de este periodo de crisis, la población guaraní tuvo que reponerse de un fuerte descenso demográfico, de la escasez de alimentos y de la reubicación de las misiones. A partir de 1685, con la fundación de la misión Jesús de Tavarangué, se inició una nueva etapa de expansión jesuítica, en la que se erigieron nueve reducciones; la última fue Santo Ángel (1707). Durante este periodo, los poblados enfrentaron otro periodo de crisis ocasionado por brotes epidémicos, cuyas principales vías de contagio se dieron por la circulación de objetos y personas a través de las vías fluviales.[365]

En 1693, hubo un brote de disentería en San Ignacio Guazú y de viruela en Jesús. Dos años después, en Loreto, San Carlos y Concepción se padeció una epidemia de viruela. Ese mismo año hubo un brote de sarampión en Santa María de Fe y Santa Rosa de Lima. En 1700 nuevamente se registraron contagios de viruela en los poblados del Paraná.[366] Los niveles de mortandad variaban considerablemente entre cada misión, ya que era usual que en una hubiera un alto índice de descensos, mientras que en otra se tuviera menos muertes.

---

[363] MÖRNER, *Actividades políticas y económicas*, pp. 52-57.
[364] SVIRZ, “Las milicias guaraníes”, p. 145.
[365] JACKSON, “La población y tasas vitales”, p. 101.
[366] CARBONELL DE MASY, *Estrategias de desarrollo rural*, p. 96.

Entre destrucciones, diásporas, reubicaciones y pérdidas demográficas, se lograron consolidar un total de 30 poblados, de los cuales se estima que, para el año de 1750 había aproximadamente 100,000 indios.[367] La misión más numerosa fue la de Santos Reyes Magos de Yapeyú, la cual contaba con más de mil familias.[368] Para ver este contraste demográfico véase la siguiente tabla:

Tabla 7
Población de las reducciones guaraníticas. Años 1731 y 1762

Reducciones del Paraguay	*Año 1731*	*Año 1762*
San Ignacio Guazú	3,195	2,264
Nuestra señora de la Encarnación de Itapúa	6,548	4,351
Santa María de Fe	6,515	4,829
Santiago Apóstol	3,524	3,532
Santos Cosme y Damián	2,306	1,535
Santa Rosa de Lima	6,093	3,294
Jesús María de Guenoas	2,436	2,134
Santísima Trinidad del Paraná	3,569	2,588
Nuestra Señora de la Candelaria	3,317	2,724
Nuestra Señora de Santa Ana	4,527	5,231
Nuestra Señora de Loreto Pirapó	7,048	4,708
San Ignacio Miní	4,356	3,222
Corpus Christi	4,400	5,149
San José	3,720	2,399
Los Santos Apóstoles San Pedro y San Pablo	5,185	2,780
Concepción de Nuestra Señora	5,848	3,192
Santa María la Mayor	3,902	2,554
Santos Mártires de Japón	3,874	3,225
San Francisco Xavier	3,813	1,834
San Carlos de Caapy	3,388	2,400
Santo Thomé	3,545	3,427
Asunción de la Cruz de Mbororé	4,573	3,044
Nuestra Señora de los Santos Reyes del Yapeyú	5,666	7,470
San Miguel de las Misiones	4,904	4,038
San Nicolás de Piratiní	7,690	4,429
San Francisco de Borja	3,629	2,714
San Luis Gonzaga	6,149	4,259
San Lorenzo Mártir	6,420	1,782
San Juan Bautista	4,503	4,017
Santo Ángel Guardián de las Misiones	4,601	3,863
Total:	139,244	102,988

Fuente: Jackson, “La población y tasas vitales de las misiones”, pp. 100-165.

[367] QUARLERI, *Rebelión y guerra en las fronteras*, p. 114.
[368] “Dibujo de un pueblo de los indios guaraníes, 1754”, ARSI, Paraguay 14, f. 1.

Dentro de las misiones existían dos tipos de bienes: los particulares y los comunales. Los primeros consistían en sementeras entregadas a cada familia, en las que sembraban maíz, batata, mandioca y legumbres. En las tierras comunales se criaba ganado y se sembraba yerba mate, tabaco, caña dulce, algodón y granos.[369] El derecho otorgado por el monarca para comerciar productos influyó considerablemente en el sostén y autosuficiencia de las misiones. Se consolidó la producción diversificada, en primera instancia, para evitar la escasez en todas las reducciones y para fines comerciales.[370] Los poblados que se ubicaban en los alrededores del río Paraná se especializaron en la producción de yerba mate; las misiones del oriente del río Uruguay, principalmente Yapeyú, sobresalieron en la cría de ganado. Por supuesto que los habitantes de las ciudades de Buenos Aires, Corrientes y Santa Fe no aprobaban la producción de las reducciones jesuíticas, puesto que se convirtieron en competencia.[371]

b) Provincia de Chiquitos

La región de los Llanos de Chiquitos, como su nombre indica, es una extensa llanura que limita al sur con el Gran Chaco, al norte con la sierra de los Tapacuras, (que sirvió de frontera entre las misiones de Chiquitos y Moxos),[372] al este con el Mato Grosso, y al oeste con el río Guapay.[373] El paisaje está compuesto por una sucesión de serranías de las que se desprenden colinas bajas dotadas por pequeños ríos. Tiene tres tipos de biomas: 1) zona húmeda con bosque alto y frondoso; 2) zona de sabanas con tierras onduladas; y 3) zona pantanosa inundada por el río Paraguay.[374]

---

[369] "Breve noticia de la numerosa y florida cristiandad guaraní, 1768", ARSI, Paraguay 14, f. 29.
[370] CARBONELL DE MASY, *Estrategias de desarrollo rural*, p. 115.
[371] QUARLERI, *Rebelión y guerra en las fronteras*, pp. 114-118.
[372] "Estado de las misiones llamadas Chiquitos, y de las establecidas sobre los ríos Paraná y Uruguay, por el P. Francisco Burges (1702)", Biblioteca Nacional Río de Janeiro (en adelante BNB), f. 1.
[373] QUEREJAZU, *Las misiones jesuíticas de Chiquitos*, p. 253.
[374] QUEREJAZU, *Las misiones jesuíticas de Chiquitos*, p. 254.

Desde el comienzo de la conquista los indios que habitaban este territorio fueron llamados “chiquitos”, término que aludía a las puertas pequeñas de sus moradas, por las que se accedía a gatas para evitar que entrasen moscas, mosquitos e impedir ser flechados de noche por sus enemigos.[375] Este calificativo no tiene ninguna relación cultural o lingüística con las numerosas sociedades indígenas de esta región. De hecho, una de las dificultades actuales de la etnología es identificar su parentesco lingüístico y las ubicaciones exactas donde se asentaron.[376] Existe una lengua llamada chiquitoan que se habla actualmente en la región, la cual fue impuesta por los jesuitas a naciones que hablaban lenguas diferentes como bataje, corabé, cuberé, curucané, curomina, ecoboré, otuque, paiconé, parabá, pauná, puizoca, quiteme, tapi, tapuri, jarabe y bauré. A partir de los estudios de Alcide d’Orbigny se sabe que el pauná, paiconé y bauré pertenecen a la familia lingüística arawaka. Del mismo modo, se han rastreado otras familias como el chapacura, tupí-guaraní, otubi y zamuco.[377] La heterogeneidad lingüística de la Chiquitanía es una señal de que ya existía una efervescencia étnica con desplazamientos extensos durante la llegada de los españoles.[378]

Los pocos datos etnográficos recopilados en los informes jesuíticos indican que los chiquitos, en su conjunto, eran sociedades que cultivaban maíz, yuca dulce y amarga, maní, calabaza, piña y tabaco.[379] Complementaban su alimentación con miel, jabalíes, monos, tortugas, ciervos, osos hormigueros y peces.[380] Los indígenas dividían el trabajo por sexos: los hombres se encargaban de la caza, pesca y cultivo, mientras que las mujeres se ocupaban del abastecimiento de agua, la recolección de leña, la cocina y el hilado.[381] En cuanto a su organización social, se sabe que tenían jefes elegidos por su destreza en la guerra, asistidos por un consejo de ancianos. La poligamia era una práctica

[375] FERNÁNDEZ, *Relación historial de las misiones,* p. 31.
[376] MÉTRAUX, *The Native Tribes of Eastern Bolivia,* p. 114.
[377] CASTILHO, *Em tudo semelhante, em nada parecido*, p. 57.
[378] SUSNIK, *Los indios del Paraguay*, p. 45.
[379] “Estado de las misiones llamadas Chiquitos, y de las establecidas sobre los ríos Paraná y Uruguay, por el P. Francisco Burges” (1702), BNB, f. 1.
[380] FERNÁNDEZ, *Relación historial de las misiones,* pp. 28-36.
[381] FERNÁNDEZ, *Relación historial de las misiones,* p. 33.

exclusiva de estos líderes. Además, se sabe que los prisioneros de guerra eran integrados en la nación captora mediante el matrimonio.[382]

Los primeros contactos que tuvieron los indios con los españoles se registraron en 1557, cuando el conquistador Ñuflo de Chaves, por mandato del gobernador Domingo Martínez, se incursionó río arriba del Paraguay para encontrar una ruta que accediese al Potosí desde la ciudad de Asunción. En este viaje se halló la región Chiquitana con una población de aproximadamente 20,000 indios, en la que se construyó Santa Cruz de la Sierra.[383] Este poblado tenía una ubicación geográfica marginal debido a su lejanía del resto de las metrópolis, por la falta de caminos, por los ataques de indios chiriguanos,[384] las largas sequías y los brotes de viruela y sarampión. Todas estas vicisitudes condujeron a trasladar Santa Cruz dos veces (1604 y 1621).[385]

Durante más de un siglo, los indios fueron obligados al trabajo en encomiendas para la producción ganadera y el cultivo de caña de azúcar y algodón; también fueron presa de las malocas comandadas por los paulistas para capturar esclavos y comerciarlos en el Perú.

La presencia de jesuitas en Santa Cruz se hizo en 1587, en donde había aproximadamente 75 encomenderos, 160 españoles y mestizos, 3,000 indios y tres sacerdotes mercedarios, los que vivían de forma marginada debido al aislamiento.[386] Sólo hasta 1690 se erigió un colegio en Tarija, de donde el padre José de Arce partió rumbo a Santa Cruz para adentrarse a los Llanos de Chiquitos en 1691. El padre Pedro Lascamburu, por su parte, emprendió un viaje desde Paraguay rumbo a la Chiquitanía. El arribo de la Compañía de Jesús en esa región no fue bien vista tanto por los encomenderos como por los mamelucos, pues estaba en juego la disposición de mano de obra indígena.[387]

---

[382] [382] MÉTRAUX, *The Native Tribes of Eastern Bolivia,* p. 125.
[383] FERNÁNDEZ, *Relación historial de las misiones,* p. 37.
[384] El término "chiriguano" se utilizó de forma peyorativa para designar a los indios avá-guaraníes como indios de guerra. Estos huían de los grupos tupí del Brasil y guaraníes del Paraguay. Ver COELLO DE LA ROSA, "Los jesuitas y las misiones de frontera del alto Perú", p. 153.
[385] QUEREJAZU, *Las misiones jesuíticas de Chiquitos*, p. 270.
[386] COELLO DE LA ROSA, "Los jesuitas y las misiones", p. 160.
[387] "Estado de las misiones llamadas Chiquitos, y de las establecidas sobre los ríos Paraná y Uruguay, por el P. Francisco Burges" (1702), BNB, f. 12.

Los jesuitas emprendieron su proyecto misional en un contexto de pestes, sequías, aislamiento de las principales metrópolis, asedio de los portugueses y colapso demográfico. En los primeros años fundaron San Francisco Xavier, San Rafael, San José, San Juan Bautista y Concepción. Las misiones se tuvieron que trasladar en un par de ocasiones debido a las constantes intimidaciones de los mamelucos. El padre Arce se dirigió a Santa Cruz de la Sierra para avisar al gobernador de lo que sucedía y pedir auxilio. Le fueron concedidos 30 soldados, los que se dirigieron a la misión de San Francisco Xavier, y en donde se sumaron 500 indios chiquitanos armados con flechas.[388] Este enfrentamiento logró aminorar las malocas dependientes de los portugueses. Cuando hubo mayor estabilidad, se fundaron las misiones de San Miguel (1721), San Ignacio (1748), Santiago (1754), Santa Ana (1755) y Santo Corazón (1760).

Los jesuitas tenían como antecedente la labor misional en el Paraguay, la cual sirvió como modelo en la Chiquitanía. Y esto se vislumbra al momento de repartir sementeras a los indios para que labrasen la tierra. También destinaron tierras para el beneficio de toda la comunidad, cuyos productos sirvieron para el sostén de los enfermos, huérfanos, viudas, la prevención en tiempos de sequías y para el intercambio comercial con Santa Cruz. Tres días a la semana los indios labraban la tierra comunal y los otros tres se dedicaban a arar y sembrar sus sementeras. En ellas se cultivaban maíz, legumbres, mandioca y batatas.[389] Se introdujo el ganado vacuno en San Xavier y San Ignacio.[390] Esta actividad no tuvo un impacto económico importante en las misiones debido a los escasos pastizales. Sin embargo, este sistema de producción les dio autonomía económica a las misiones de Chiquitos, lo que probablemente también dejó huella en las tasas de población. Para el año de 1736, se estima que había una población total de 12,000 indios, mientras que, para el año de la expulsión de los jesuitas, se tenían aproximadamente 37,000 almas.[391]

---

[388] "Estado de las misiones llamadas Chiquitos, y de las establecidas sobre los ríos Paraná y Uruguay, por el P. Francisco Burges" (1702), BNB, f. 17.
[389] QUEREJAZU, *Las misiones jesuíticas de Chiquitos*, p. 278.
[390] TOMICHÁ, *La primera evangelización*, p. 187.
[391] QUEREJAZU, *Las misiones jesuíticas de Chiquitos*, p. 290.

Tabla 8
Catálogo anual de población de las misiones de los chiquitos, años 1742 y 1760

Pueblo	*Almas 1742*[392]	*Almas 1760*[393]
San Javier	2,413	2,978
Concepción	1,868	2,978
San Miguel	2,580	2,956
San Rafael	2,144	2,311
San José	2,403	2,208
San Juan Bautista	1,927	2,049
San Ignacio	648	2,339
Santa Ana	Fundación en 1755	1,482
Santiago	Fundación en 1754	1,718
Suma:	13,989	21,019

Fuente: "Catálogo anual de las misiones de los chiquitos, año 1742".

c) Provincia del Chaco

El Gran Chaco se expande entre los ríos Paraná y Río de la Plata. Limita al norte con la cuenca amazónica, al sur con el río Pilcomayo, al oriente con el río Paraguay, y al occidente con la cordillera de los Andes. Se conforma por una extensa llanura sedimentada, herbosa, sin árboles, cubierta de pastos, y con lomas hondas y anchas que dan cabida a ríos, lagunas y esteros. Durante el invierno el agua escasea y la vegetación se seca; en el verano la lluvia es abundante al grado de que los ríos se desbordan.[394]

En la parte meridional del Gran Chaco habitaban los guaycurúes. Su nombre es un término genérico para encasillar a las sociedades de abipones, mocovíes, mbayás, payaguás, tobas y pilagás, las cuales poseen elementos lingüísticos y estructuras sociales similares.[395] Dicho término tiene una connotación peyorativa pues fue empleado por los guaraníes para llamarlos "viles traidores".[396]

---

[392] "Catálogo anual de las misiones de los chiquitos, año 1742", en *Chiquitos en las anuas,* p. 297.
[393] "Catálogo de la numeración anual de las misiones de los chiquitos. Año 1760", en *Chiquitos en las anuas,* p. 379.
[394] TOMASINI-BRAUNSTEIN, "Geografía y sociedades tradicionales", pp. 173-174.
[395] ROSSO, "Los hechiceros guaycurúes", p. 163.
[396] BARAVALLE, "La reducción que no fue", p. 6.

La organización económica de los guaycurúes estaba basada en la cooperación mutua, con el trabajo delimitado según el género. Los hombres se dedicaron a la caza, pesca, al cultivo de maíz y a la obtención de la miel; mientras que las mujeres recolectaban frutos silvestres, hilaban las vestimentas de su familia y tenían la tarea exclusiva de preparar la chicha.[397]

Hubo varios intentos fracasados por colonizar el Gran Chaco durante los siglos XVI y XVII. La percepción negativa sobre los guaycurúes perduró durante la presencia española, al ser considerados como belicosos. El interés por esta área geográfica radicó en la búsqueda de una ruta en la que circularan los mercados minero y ganadero, y que interconectara la Provincia de Tucumán con el Potosí. Para ello, era ineludible cruzar por la región chaqueña.[398]

Los guaycurúes ya habían tenido una experiencia misional previa encabezada por los misioneros Roque González y Vicente Grifi, en la que los grupos mbayás fueron reducidos entre 1609 y 1626. Esta empresa no prosperó debido a que los mbayás se negaron a renunciar a su estilo de vida, pues abandonaban constantemente los poblados para buscar alimento. Entre los abipones (1600), los tobas y mocovíes (1638) se intentó establecer vida misional pero no se tuvo éxito. A pesar de este fracaso, los guaycurúes empezaron a vivir cambios paulatinos e irreversibles en su cultura material, no sólo por la influencia jesuítica, sino por la presencia de españoles. Debido a la introducción del ganado, se convertiría en su fuente principal de caza y comercio. Para estas labores, también se beneficiaron de caballos, por lo que este tipo de actividades condicionaron sus lógicas migratorias y movilidad.[399]

Los asaltos, encabezados por guaycurúes en posesión de caballos, se hicieron recurrentes en las haciendas del Tucumán, Santa Fe y Santiago del Estero. Esta situación provocó una prolongada guerra.[400] Sobre los asaltos a la ciudad de Santa Fe y el *modus operandi* de los guaycurúes, el padre Florian Paucke dice lo siguiente:

---

[397] VITAR, “Hilar, teñir y tejer”, p. 671.
[398] VITAR, *Guerra y misiones en la frontera chaqueña,* pp. 20-22.
[399] SCHOFIELD SAEGER, *The Chaco Mission Frontier*, p. 28.
[400] PASTELLS, *Historia de la Compañía de Jesús,* p. 437.

> “Ellos se acercaban durante la noche a la ciudad, asaltaban a los vecinos habitantes a orillas de la ciudad y asesinaban en toda prisa cuantos podían. Nadie podía dejarse ver fuera de la ciudad si no quería dar por perdida su vida. Frecuentemente salían los españoles armados de la ciudad, pero por lo común volvían en número menor. Ahora, como estos indios hostilizan de continuo a esta ciudad, los vecinos debieron abandonarla y retirarse a dieciocho leguas donde levantaron una nueva ciudad y prontamente fue incendiada por los indios la ciudad abandonada”.[401]

A principios del siglo XVIII, esta resistencia a vivir en pueblos de misión se fue atenuando debido a una serie de vicisitudes. Por un lado, el ganado que solían robar cada vez estaba mejor custodiado por los españoles, lo que dificultó sus pesquisas. Por otro lado, los conflictos interétnicos, los brotes de viruela y sarampión (1730-1740), así como la escasez de alimentos generaron una situación insostenible. Debido a esta crisis el proyecto misional se vio como una forma viable para adquirir alimentos de manera constante. En 1741, Ariacaiquin, el cacique mocoví, solicitó la llegada de misioneros jesuitas.[402]

En 1743, los jesuitas Jerónimo Núñez y Francisco Burgés fundaron la misión de San Xavier en lo que antiguamente fue la ciudad de españoles de Santa Fe, misma que fue quemada por los indios. El poblado estuvo conformado por 246 mocovíes. En 1748, el jesuita José Cardiel erigió San Jerónimo del Rey; ese mismo año se fundó otra misión llamada Concepción; en 1750 se erigió San Fernando, las tres misiones con población de abipones, mientras que en 1756 se fundó San Ignacio en el suroeste del Chaco con población de tobas. Hacia el norte del Paraguay, los mbayás fueron reducidos en 1760 en la misión de Belén y, finalmente, al sur de Asunción, se fundó Rosario del Timbó con indios abipones.[403]

Durante el proceso misional, los jesuitas hallaron la región del Salado como idónea para la pastura de vacas y ovejas y el cultivo de algodón, mediante un sistema de riego. Esto permitió la manufactura textil, actividad en la que las mujeres guaycurúes desempeñaron un papel importante. La vida reduccional no

---

[401] PAUKHE, *Hacia allá y para acá*, p. 152.
[402] SCHOFIELD SAEGER, *The Chaco Mission Frontier*, p. 29.
[403] SCHOFIELD SAEGER, *The Chaco Mission Frontier*, p. 30.

implicó romper con prácticas de los guaycurúes como la recolección de miel y frutos, al contrario, éstas tuvieron beneficios económicos, ya que se comerciaba la cera, la miel y la cochinilla.[404]

Tabla 9
Las poblaciones del Chaco entre los años 1762-1764

Reducciones del Chaco	*Población*	*año*	*Almas*	*Comentarios*
San Jerónimo	Abipones	1762	709	9 cautivos
San Fernando	Abipones	1762	460	
San francisco Xavier	Mocobíes	1764	833	
Total:			2,002	

Fuente: "Estados de las poblaciones del Chaco", BNB MS 508 (34), doc. 1017.

Misiones de la Provincia de Chile

La llegada de la Compañía de Jesús a Chile ocurrió en 1593 y, al año siguiente, fundaron el Colegio de San Miguel en Santiago. Inicialmente, Chile formó parte de la Provincia jesuítica de Paraguay desde 1607 hasta 1625. Posteriormente, Chile se separó de la Provincia del Paraguay para formar una viceprovincia, lo que le otorgó mayor autonomía en su gobierno interno.[405] La Provincia jesuítica de Chile celebró su primera congregación provincial en Santiago, convocada por el jesuita Diego de Torres. Dentro de esta provincia jesuítica se integraron las misiones de la Araucanía y Chiloé, regiones de difícil acceso en la frontera sur.[406] Las misiones de la Araucanía estuvieron marcadas por una persistente resistencia y sublevaciones de los mapuches, lo cual repercutió significativamente en la estabilidad y perdurabilidad de los poblados. En esta investigación sólo se tomarán en cuenta las misiones de Chiloé.

[404] VITAR, "Hilar, teñir y tejer", pp. 680-682.
[405] HANISCH, *Historia de la Compañía de Jesús,* p. 27.
[406] RONDÓN, *Música y evangelización,* p. 569.

a) Provincia de Chiloé

Chiloé es un archipiélago separado de la costa sur de Chile por el Canal de Chacao. Se conforma por más de 50 islas, islotes e islotillos distribuidos en el borde occidental austral.[407] Por lo regular, su ecosistema suele ser descrito en fuentes jesuíticas como estéril, accidentado y carente de lo necesario para subsistir.[408] El clima templado, húmedo y con constantes lluvias representó un obstáculo significativo para el cultivo, a pesar de estar cubierto por un bosque impenetrable y siempre verde.

El paisaje humano de este archipiélago se constituyó por cazadores-pescadores-recolectores.[409] Se distinguieron por recorrer estos canales en sus piraguas para adquirir alimento, como lobos marinos, mariscos, mejillones, peces y cangrejos. Durante nueve meses del año podían navegar en el archipiélago, sin embargo, durante el invierno, las constantes tempestades impedían la comunicación de unas islas con otras.[410] Los indígenas de la isla grande de Chiloé fueron, en su mayoría, huilliches (quienes tenían coincidencia lingüística con los mapuches y que habitaban desde el río Toltén hasta el centro de Chiloé)[411] y payos (los que ocupaban la costa suroriental de Chiloé). Los chonos, por su parte, se desplazaban nomádicamente en los canales del Estrecho de Magallanes.[412]

El primer contacto europeo con este complejo insular fue el de Fernando de Magallanes en 1520. Posteriormente, con el fin de compilar información geográfica, Pedro de Valdivia mandó una expedición capitaneada por Francisco de Ulloa en 1553. En 1558 fue conquistado el territorio insular por García Hurtado de Mendoza, y años después, Martín Ruiz de Gamboa fundó Castro en 1567.

Debido a las escasas riquezas de la provincia, Castro se convirtió en un enclave de operaciones rumbo al Estrecho de Magallanes, región en la que se

---

[407] URBINA-Reyes-Belmar, “Canoeros en Chiloé”, p. 336.
[408] LOZANO, *Historia de la Compañía de Jesús,* p. 32.
[409] SAGREDO, *Historia mínima de Chile*, p. 33.
[410] LOZANO, *Historia de la Compañía de Jesús,* p. 31.
[411] FONCK, “Die Indier des südlichen Chile”, p. 285.
[412] FONCK, “Die Indier des südlichen Chile”, p. 289.

encontró un recurso relativamente lucrativo: la captura y venta de indios como esclavos.[413] Éstos eran trasladados y comerciados en la región central de Chile y el Perú. Se sabe que los caciques de los chonos aceptaron este comercio y vendieron públicamente gente de su nación en la isla grande de Chiloé.[414] También se emprendió el comercio maderero en el siglo XVII debido a la abundante vegetación de estas islas.[415]

Era evidente que, ante la gran lejanía de la costa sur de Chile y el archipiélago de Chiloé de las principales metrópolis, fue difícil su vigilancia, administración y gobierno. Hubo conflictos violentos entre españoles e indios mapuches, a tal nivel que, en 1598 tuvo lugar una sublevación masiva en la frontera sur que duró seis años. En esta rebelión los indios asesinaron al gobernador de Chile, Martín Oñez de Loyola y quemaron las ciudades de Chillán, Millapoa, Arauco, Angol, Imperial, Villarrica, Valdivia y Osorno.[416] La presencia de piratas ingleses y holandeses fue otro peligro en estas fronteras desprotegidas. En 1600, el corsario Baltasar de Cordes atacó y saqueó la ciudad de Castro con ayuda de los indios de Chiloé, que tenían la esperanza de evitar la venta de esclavos. Este evento fue el que provocó medidas para fortificar el archipiélago, además de las estrategias militares.[417]

El jesuita Luis de Valdivia se dirigió a Madrid en 1609 para presentar su plan de defensa de la Araucanía, el cual consistía en sustituir la ofensiva armada por la conquista espiritual, así como abolir el servicio personal de los indios en las encomiendas.[418] Dicho plan fue aprobado por Felipe III. La llegada de la Compañía de Jesús a Chiloé corresponde a una estrategia de pacificación y resolución al problema de la esclavitud. Con su presencia se tenía la expectativa de establecer el orden en dicha periferia.

Los padres Juan Bautista Ferrufino y Melchor Venegas fueron los primeros jesuitas en emprender la labor misional en el archipiélago, labor financiada por la

---

[413] STEFFEN, “Beiträge zur Erforschungsgeschichte”, pp. 19-20.
[414] URBINA-Reyes-Belmar, “Canoeros en Chiloé”, p. 337.
[415] MORENO, *Misiones en Chile Austral*, p. 304.
[416] ASTRAÍN, *Historia de la Compañía de Jesús,* p. 676.
[417] MORENO, “El archipiélago de Chiloé”, p. 48.
[418] CRESPO, “El servicio personal de los indios”, p. 123.

gobernación de Castro con ayuda de militares.[419] Este primer periodo fue de carácter experimental, pues no establecieron pueblos de misión fijos sino temporales. Exploraron los alrededores del archipiélago y entablaron relación con los indios de la isla grande y con los chonos. A estos últimos se les concentró, en distintos lugares, como en las islas Guaitecas (las cuales dejaron de ser visitadas por los misioneros en 1642), la isla Guar y posteriormente la isla Quinchao.[420] Se erigieron sencillas capillas en establecimientos que fungieron como misiones temporales, a las que los jesuitas acudían ocasionalmente, es decir, no había misionero residente. Cuando hacían sus visitas, durante tres o cuatro días, se dedicaban a dar los sacramentos del bautismo, casamiento, comunión, así como clases de doctrina.[421] El resto del año, los fiscales, que eran indios formados por los jesuitas, cumplían con dar la doctrina en ausencia de los misioneros.

De acuerdo con un plano de Chiloé elaborado en 1762, el número de capillas o de misiones para aquel año eran 76.[422] Este dato conlleva preguntarse cómo se sostenían estas capillas. Debido a la ausencia de tierras fértiles, era menester solicitar productos, enviados en navíos desde Chile, como harina, trigo, vino y aceite.[423] La moneda de cambio se daba en especie: maderas de alerce. Del mismo modo, se optó por secar pantanos para el establecimiento de ganado mayor, sin embargo, la principal cuestión radicaba en que los indios vivían dispersos, por lo que no se podía generar actividad económica que les permitiera tener una vida sedentaria.[424] La naturaleza de la región dificultó la tarea de los misioneros de acudir periódicamente a cada poblado, puesto que debían de transportarse tal como lo hacían los indios, es decir, en piraguas ligeras, en climas inclementes, con lluvias, fuertes vientos y corrientes peligrosas.[425]

---

[419] LOZANO, *Historia de la Compañía de Jesús,* p. 35.
[420] URBINA-REYES-BELMAR, “Canoeros en Chiloé”, p. 338.
[421] GUTIÉRREZ, “Las misiones circulares”, p. 52.
[422] “Plano de las misiones de los padres jesuitas en el Archipiélago de Chiloé (1762), Archivo General de Indias (AGI en adelante), MP, Perú-Chile, 186,
[423] LOZANO, *Historia de la Compañía de Jesús,* p. 33.
[424] MORENO, “El archipiélago de Chiloé”, p. 50.
[425] MORENO, “El archipiélago de Chiloé”, p. 54.

Tabla 10
Censo de población de las misiones del Archipiélago de Chiloé, 1758

Pueblo	*Familias*	*Almas*
Ichoac	75	750
Vitupulli	42	200
Cucau	26	123
Huyllinco	35	172
Notuco	29	133
Chonchi	58	289
Terau	34	155
Aoni	25	122
Tranqui	14	73
Huilad	17	87
Chadmo	Vacía	Vacía
Corapu	14	55
Pailad	16	86
Queilen	15	82
Chadmo	15	92
Detif	38	181
Chelin	36	179
Quehui	61	311
Quinchao	58	280
Lac	34	206
Alau	7	39
Apiau	47	276
Cabach	34	206
Meulin	23	97
Quenac	8	33
Linlin	99	282
Linao	12	56
Achao	40	180
Palqui	24	95
Huyar	33	146
Curaco	31	140
Aldachildo	37	159
Puqueldon	37	162
Curahue	15	77
Pillan	51	217
Dalcahue	5	23
Calen	20	88
Anihue	40	189
Buta Chauques	31	167
Cheniao	18	96
Quicavi	28	143
Caucahue	21	118
Linao	24	122
Caulin	21	103
Caipulli	13	80
Cogomo	14	69
Quincho	14	79
Quetalco	33	143
Total:	1,395	7,161

Fuente: “Plano de las misiones de los padres jesuitas en el Archipiélago de Chiloé”, AGI, Perú-Chile, 186.

Misiones de la Provincia jesuítica del Perú

La Provincia jesuítica del Perú presenta un caso particular en temas misionales, ya que la población indígena del altiplano andino se caracterizaba por su organización social sedentaria. Debido a esta situación, el padre José de Acosta los clasificó en el segundo grupo de bárbaros.[426] A petición del virrey Francisco de Toledo, se estableció la primera misión en el lago Titicaca, llamada Juli (1576).[427] Este poblado contrasta con el resto de las provincias misionales, que se ubicaban en las periferias del imperio.[428] En la segunda mitad del siglo XVII, esta Provincia jesuítica asumió la jurisdicción de las misiones en la región amazónica conocida como Moxos.

Debido a las fronteras naturales como la cordillera de los Andes y la selva, la Provincia de Moxos se mantuvo aislada de las principales metrópolis del Perú. Durante los siglos XVI y XVII fueron numerosas las entradas infructuosas de los españoles a estas tierras, cuya misión principal fue encontrar el reino del Gran Mojo o el Paititi, una variante del mito de El Dorado (aquella *terra incognita* colmada de oro y otras riquezas).[429] Después de varias expediciones que partieron de Lima y Santa Cruz de la Sierra jamás hallaron oro ni piedras preciosas, sólo una población indígena que se convertiría en mano de obra al servicio de los encomenderos.

a) Provincia de Moxos

Los Llanos de Moxos consisten en una planicie de tierras bajas ubicada en el noroeste de la actual Bolivia. Dista 100 leguas de la ciudad de Santa Cruz de la Sierra y a 600 leguas de Lima. Su ecosistema se compone por una extensa

[426] Cabe recordar que los bárbaros de este segundo grupo son aquellos que, desde el punto de vista de Acosta, poseen un asentamiento fijo, sistema político, social y religioso.
[427] HELMER, "Juli, un experimento misionero", p. 193.
[428] HAUSBERGER, "Die Mission der Jesuiten", p. 81.
[429] LIVI BACCI, *El dorado en el pantano*, p. 19.

llanura y bosques húmedos en los que confluyen varios ríos; entre los más importantes están el Mamoré, Guaporé y el Beni.[430] Los susodichos desembocan en el río Madera, uno de los principales afluentes del Amazonas.[431] Las lluvias durante diciembre y abril son torrenciales, lo que hace que las corrientes de los ríos inunden las llanuras al grado de hacerse navegables.[432]

El paisaje humano se constituyó por más de treinta naciones con sus respectivas lenguas, cuyas raíces provienen del arawak.[433] Entre los grupos más importantes se encontraban los moxos, baures, chiquitos, movimas, chiriguanas, cayubabas, canichanas e itonamas. Estas sociedades se caracterizaron por movilizarse durante el periodo de lluvias para recolectar frutos, cazar y pescar. Llegaron a practicar una agricultura itinerante,[434] y esto se constata por los testimonios referentes a hogueras encendidas en los montes, lo que induce a pensar que los indios utilizaron la técnica de roza a gran escala.[435] También destacaron sus obras hidráulicas, las que estabilizaban temporalmente el agua para que decantara sus nutrientes y abonara el suelo de la sabana. Con ello se facilitaba la agricultura, la pescada y se controlaban las inundaciones.[436]

La Compañía de Jesús llegó a este piedemonte amazónico a finales del siglo XVII. Los padres Cipriano Varese y Baltasar Espinosa partieron de Santa Cruz hacia los Llanos de Moxos, con el cometido de instaurar las misiones. La extensión misional se puede entender en tres procesos. En el primero (1675-1700) se desplazaron los jesuitas en el Alto Marmoré y en la sabana occidental. En el segundo periodo (1700-1720), los misioneros se extendieron a lo largo de los ríos Marmoré y Guaporé. Finalmente, en la tercera etapa (1720-1750) se ocupó la cuenca del río Guaporé.[437]

---

[430] "Noticia de la situación de la misión llamada Moxos que está a cargo de los PP. de la Compañía de Jesús de la Provincia del Perú, 17[¿?]", BNB, f. 1.
[431] CAÑEQUE, "Evangelización, cartografía y discurso colonial", p. 27.
[432] Noticia de la situación de la misión llamada Moxos…", f. 1.
[433] LIMPIAS, "Misión de Moxos", p. 70.
[434] SAITO, "Guerra y evangelización", p. 38.
[435] SANTAMARÍA, "La economía de las misiones", p. 259.
[436] LIMPIAS, "Misión de Moxos", p. 70.
[437] CASTILHO, *Em tudo semelhante*, pp. 104-105.

Las misiones erigidas fueron las siguientes: Loreto (1687),[438] San Ignacio (1689), San Javier (1691), San Borja (1693), San Pedro (1697), Concepción (1704), Exaltación (1709), San Joaquín (1709), Reyes (1710), Santa Ana (1719), Magdalena (1720), Desposorios de Buenavista (1723). Cuando acaeció la expulsión de la Compañía sólo quedaban 16 poblados,[439] ya que padecieron varios contratiempos como rebeliones indígenas, inundaciones, epidemias, malocas portuguesas, traslados, pérdida de ganado y conflictos armados.

En cuanto a la organización social, las reducciones estaban dirigidas por uno o dos jesuitas, quienes contaban con el apoyo de los caciques, un alférez, dos tenientes y dos alcaldes indígenas. Para el trabajo, cada pueblo se dividía en parcialidades, dirigidas por un capitán. Entre los gremios se encontraban tejedores, herreros, carpinteros, constructores, zapateros, curtidores y productores agrícolas. En el caso de las mujeres, estas también eran lideradas por un alcalde especial.

Sobre la agricultura, se cultivaban caña, cacao, algodón, arroz, maíz y café. También se criaba ganado mayor y menor.[440] Sin embargo, este sistema de producción no fue suficiente para el sostén económico de las misiones. La provincia jesuítica del Perú tuvo que buscar diferentes fuentes de ingresos, como las contribuciones reales, donaciones y estipendios anuales de cada sacerdote, así como las aportaciones del colegio de Lima. Además, contaban con dos haciendas en el valle de Pojo (Challwani y La Habana), cerca de Cochabamba, cuyas ganancias se destinaban a Moxos.[441] Algunos productos, como el alcohol de caña y las manufacturas, se exportaban a Charcas, Potosí, La Paz y Cuzco.[442]

[438] Esta misión se fusionó después con la misión de Trinidad.
[439] LIMPIAS, “Misión de Moxos”, p. 77.
[440] LIMPIAS, “Misión de Moxos”, p. 78.
[441] LIMPIAS, “Misión de Moxos”, p. 79.
[442] LIMPIAS, “Misión de Moxos”, p.80.

Tabla 11
Datos demográficos de las misiones de Moxos, 1713

Reducciones	*Bautizados*	*Casados*	*Solteros*	*Mancebos*	*Doncellas*	*Niños*	*Niñas*	*catecúmenos*
Loreto	2000	360	230	70	90	550	700	923
Trinidad	1700	338	268	154	163	385	392	1106
Francisco Xavier	2000	375	215	71	89	457	793	
San Pedro	1900	348	246	54	75	420	757	926
San Joseph	2105	375	250	89	103	571	717	
Santa Rosa	1600	295	149	73	105	351	627	
Exaltación de la Cruz	1400	245	139	83	95	311	527	
San Joaquín	1206	268	109	52	72	307	398	
San Juan Bautista	1304	284	125	68	86	325	416	
San Ignacio	1505	317	158	104	119	358	449	1328
San Joseph	1460	260	144	87	111	321	537	1717
San Luis Gonzaga	1630	300	154	78	110	356	632	
San Francisco Borja	1824	331	185	109	141	387	671	
San Pablo	1380	242	136	80	92	308	522	
Los Santos Reyes	1500	323	157	103	118	357	442	
Santa Ana	200	71	39	30	25	110	125	
Total	24714	4732	2704	1305	1594	5874	8705	6000

Fuente: “Misión de Mojos de la Compañía de Jesús, 1713”, en John Carter Brown Library.

De acuerdo con esta tabla, las misiones de Moxos contaban con 24,914 indios bautizados y 6,000 en proceso de catequización. Se aprecia que en la población predominan los adolescentes y niños (17,478) cifra en la que el género femenino es mayoritario (10,299), mientras que la suma de adultos es menor (7,436). Se aprecia que generalmente los adultos estaban casados (4,732) y sólo 2,704 indios permanecían solteros.

Misiones jesuitas del Nuevo Reino y Quito

Bajo una lógica de control territorial y con el amparo de la Provincia del Perú, la Compañía de Jesús se dirigió a Cartagena de Indias en 1604 para fundar la viceprovincia del Nuevo Reino, en la que quedarían adjuntas las audiencias de Quito, Panamá, Nuevo Reino y Santo Domingo.[443] Existía la preocupación por el avance de los portugueses en aquellas demarcaciones, la emigración clandestina de sujetos perseguidos por la justicia e inculpados por la Inquisición, y el tráfico ilegal de esclavos negros e indígenas.[444]

En 1619 se estableció la Provincia del Nuevo Reino y Quito, cuyo provincial y Colegio Máximo tuvieron sede en la ciudad de Santafé.[445] A mediados del siglo XVII, la instauración de la Compañía se había dado en distintas latitudes: hacia el río Magdalena con establecimientos en Cartagena y Bogotá; al oriente en Tunja, Pamplona y Mérida; hacia la provincia de Guayana y el Atlántico; y hacia el sur en Quito y Popayán.[446]

La fundación de esta Provincia jesuítica estuvo envuelta en conflictos locales e imperiales. En líneas pasadas se habló de la poca claridad de las demarcaciones estipuladas en el Tratado de Tordesillas, lo que provocó la disputa por el Río de la Plata y la Amazonía occidental, misma que se intensificó al culminar la unificación de las coronas de España y Portugal. Este pleito condujo a España a formular una estrategia de ampliación de fronteras, en la que un grupo de misiones (erigidas en el alto Orinoco, Maynas, Moxos, Chiquitos y Paraguay) impedirían la penetración portuguesa.[447] Los jesuitas y las sociedades indígenas locales serían "los custodios de la frontera".[448]

---

[443] "Que la Viceprovincia del Nuevo Reino de Granada sea y se llame provincia", ARSI, Congregationes, tomo 52, ff. 209-210.
[444] REY FAJARDO, *Los hombres de los ríos*, p. 18.
[445] MERCADO, *Historia de la Provincia del Nuevo Reino*, p. 22.
[446] REY FAJARDO, "Función religiosa, social y cultural", p. 156.
[447] REY FAJARDO, *Los jesuitas en Venezuela,* p. 15.
[448] BAYLE, "Las misiones, defensa de las fortalezas", p. 503.

En el aspecto local, el proyecto misional de Maynas y Orinoco provocó asperezas territoriales con otras órdenes religiosas, tal como sucedió en Maynas con los franciscanos y dominicos. En términos económicos, las misiones se interpusieron en los intereses económicos de encomenderos y comerciantes. Por ejemplo, en la región de Los Llanos se aprovechó la esclavitud de los indios achaguas para la producción de tejidos, lienzos y el trabajo en las minas.[449] Cuando llegaron los jesuitas en 1624, el proyecto misional fue impugnado por estos personajes y por el clero diocesano, a tal nivel que el arzobispo, Julián Cortázar, solicitó a los jesuitas retirarse de Los Llanos en 1628.[450] Por otro lado, tanto españoles como portugueses se interesaron por encontrar una ruta que uniera el Pacífico con el Atlántico con fines comerciales, de contrabando y de captura de indígenas para el trabajo forzado.[451] La presencia de la Compañía de Jesús se convirtió en un obstáculo para dicha empresa.

a) Provincia de Maynas

El trabajo misional de la Compañía de Jesús inició en 1636 en Maynas. Formó parte de la jurisdicción de la Provincia jesuítica del Nuevo Reino y Quito hasta 1696; posteriormente pasó a la administración de la Provincia de Quito.[452] Este espacio consiste en una amplia planicie de bajo relieve, cubierta por selva tropical húmeda y atravesada por varios ríos y montañas. Entre los ríos principales discurren el Huallaga, Marañón, Putumayo, Tigre, Ucayali, Napo y Amazonas.[453] Las montañas que bordean esta área son las Guayanas, los Andes y las montañas de Brasil.[454] Suele haber inundaciones en todo el año, lo que genera ecosistemas como pantanos, ciénagas y lagunas. La humedad de este territorio

[449] REY FAJARDO, *Los jesuitas en Venezuela*, p. 112.
[450] GALINDO, "Vida y espacio en las primeras misiones", p. 63.
[451] HERZOG, *Fronteras de posesión*, pp. 74-76.
[452] PACHECO, "Los jesuitas de la Provincia del Nuevo Reino", p. 23.
[453] MAGNIN, *Breve descripción de la Provincia de Quito,* p. 18.
[454] CASTILHO, *Em tudo semelhante*, p. 73.

tuvo un impacto en la población al padecer disentería, dolor en los ojos, hinchazón y cuchipe.[455]

Los límites territoriales de la provincia de Maynas variaron durante la presencia jesuítica, lo que ocasionó disputas territoriales con los franciscanos al sur, los dominicos al oeste y con los portugueses.[456] Durante el siglo XVIII, las misiones de Maynas se vieron forzadas a reubicarse hasta la desembocadura del Yaverí, espacio que pasaría a ser el límite de la frontera española (donde es actualmente el límite entre Perú y Brasil).[457]

Los españoles nombraron Maynas a esta provincia debido a la sociedad indígena que conocieron en el río Pongo de Manseriche.[458] Sin embargo, esta extensa región estuvo habitada por numerosas naciones cuyas formas de adaptación fueron variadas. Los grupos más numerosos fueron los jívaros, andoas, pinches, gayes, malinas, xeberos, aguanos, cocamas, urarinas, yameos, omaguas, abijiras y encadabellandos. Se cree que en total había 43 naciones diferentes con 128 lenguas y dialectos.[459]

Estos grupos se caracterizaron por ser canoeros, con amplias capacidades de desplazamiento por las vías fluviales de hasta 50 millas diarias río abajo y tres días río arriba.[460] Se asentaban durante una corta temporada en un lugar y después se trasladaban a otro. Vivían de la pesca, cacería de monos, armadillos, tortugas, pecaríes, aves y de la recolección de frutos silvestres. Practicaron parcialmente el cultivo de maíz y yuca, no obstante, debido a las constantes inundaciones no pudo ser ejercida de manera estable.[461]

La presencia española en el territorio selvático se hizo más visible a partir de 1580, cuando se descubrieron varios yacimientos de oro. Se erigieron

---

[455] MAGNIN, *Breve descripción de la Provincia de Quito,* p. 21.
El cuchipe es una enfermedad contagiosa que provoca erupciones en la cara, manos, pies y genitales.
[456] CASTILHO, *Em tudo semelhante*, p. 74.
[457] MARZAL, "Las reducciones indígenas", p. 28.
[458] GOLOB, *The Upper Amazon in Historical Perspective,* p. 36.
Hasta la fecha, el término "Maynas" es utilizado para aludir a los sectores de la selva peruana y ecuatoriana.
[459] LIVI-BACCI, "The Depopulation of Upper Amazonia", p. 426.
[460] LIVI-BACCI, "The Depopulation of Upper Amazonia", p. 437.
[461] GROHS-Paul, *Los indios del alto Amazonas*, p. 17.

pequeños poblados y encomiendas, empero, su duración fue corta. Se requería mano de obra indígena abundante, cuya explotación y exposición a nuevas enfermedades provocaron una dramática disminución demográfica.[462] Los indios no tardaron en rebelarse (como fue el caso de los jíbaros), contraatacar o escapar al interior de la jungla.[463]

En un contexto de rebeliones indígenas en contra de encomenderos españoles y de las intromisiones de portugueses que buscaban esclavos, llegaron los jesuitas a Maynas en 1636. Los padres Gaspar de Cujía y Lucas de la Cueva fundaron la primera misión entre los jívaros. En seguida arribaron los padres Francisco de Figueroa, Enrique Richter, Samuel Fritz, Manuel Joaquín Uriarte y Martín Iriarte.[464] En un primero momento, las expediciones de los misioneros se hicieron en las inmediaciones del río Marañón, en donde redujeron a maynas, jívaros y cocamas. Posteriormente, de 1660 a 1700 se expandieron en los alrededores de los ríos Curaray, Tigre y el Marañón. Después, de 1720 a 1767 se direccionaron hacia los ríos Napo y medio Amazonas.[465]

Durante la presencia jesuita se llegaron a erigir 152 poblados, de los cuales varios tuvieron una duración efímera de meses o años. Sólo unos pocos persistieron un siglo o más.[466] El poco éxito del proyecto jesuítico se debe a muchos motivos. La misma naturaleza de la región fue un obstáculo para ingresar a ella, pues los padres debían desplazarse en canoas para ir de una reducción a otra, navegación que podía durar hasta seis días de distancia.[467] Otra dificultad fue el escaso número de religiosos que se hicieron cargo de los pueblos. En todo el periodo misional se contó con 161 padres, cuya permanencia media era de 10 años. A finales del siglo XVII, los jesuitas que operaban en Maynas eran menos de 10; 20 a mediados del siglo XVIII; y 30 antes de la expulsión de la

[462] LIVI-BACCI, “The Depopulation of Upper Amazonia”, p. 426.
[463] GOLOB, *The Upper Amazon in Historical Perspective*, p. 32.
[464] CODINA, “Haciendas y misiones”, p. 245.
[465] LOPES, “Estrategias de conversión”, p. 100.
[466] LIVI-BACCI, “The Depopulation of Upper Amazonia”, p. 428.
[467] NEGRO, “Maynas, una misión entre la ilusión”, p. 187.

Compañía.[468] En 1767 la provincia contaba con 11281 almas reducidas en 21 pueblos.[469]

Estos datos constatan que, al igual que en la provincia de Chiloé, un solo jesuita se hacía cargo de tres o cuatro misiones o incluso nueve. Los padres pasaban poco tiempo en cada una, lo que imposibilitó generar vínculos sólidos con la población, el conocimiento de las lenguas locales, y el poco control y supervisión de la cristianización. Aunado a ello, la migración constante de una misión a otra ocasionada por las inundaciones o invasiones de los portugueses, así como la fusión de sociedades indígenas enemigas en un solo poblado fueron las dificultades cotidianas que debilitaron el proyecto jesuítico.

Para el sostén económico de las reducciones, se introdujo el sistema de trabajo obligatorio llamado mita, en la que los indios se organizaban para la recolección de cera, pesca, extracción de sal y manteca de tortuga. Los productos que eran menos imprescindibles, como la sal y la cera, se enviaban a Quito. El resto de los bienes se repartían entre los indios de la misión y el padre. Los envíos a Quito se hacían dos veces al año en canoa y luego a pie, periodos que aprovechaban los misioneros para solicitar objetos que hacían falta, como herramientas, agujas, abalorios, cruces, lienzos, medias, zapatos, ostias, vino, entre otros.[470] A pesar de los esfuerzos por hacer lucrativa la circulación de estos productos, este modelo económico no pasó de ser de subsistencia, por lo que las misiones no fueron eximidas de la pobreza.

Otro recurso económico con el que contó la provincia de Maynas fue el fondo patrimonial Procura, el cual consistía en un cúmulo de bienes y rentas fomentados por la Compañía de Jesús para apoyar actividades pastorales y gastos para las casas, colegios y misiones de las Indias. El sostenimiento de las misiones de Maynas implicaba gastos significativos como la manutención de los padres, la compra de telas, herramientas, entre otros, por lo que esta Procura fue insuficiente.[471] La ausencia de recursos elementales también afectó el ámbito de

[468] LIVI-BACCI, “The Depopulation of Upper Amazonia”, p. 428.
[469] LOPES, “Estrategias de conversión”, p. 101.
[470] CODINA, “Haciendas y misiones: el caso de maynas”, p. 249.
[471] CODINA, “Haciendas y misiones: el caso de maynas”, pp. 252-253.

la vida espiritual, tal como lo expresa el padre Joaquín Uriarte: "yo he estado 18 años en la misión y apenas he podido enviar a Quito para comprar algo para la iglesia, dos o tres arrobas (de cera); y eso valiéndome de misioneros amigos en la Misión Alta […]".[472] Se aprecia entonces que las misiones de Maynas tuvieron pocas posibilidades de fortalecerse económicamente.

Tabla 12
Población de las misiones de Maynas, 1719-1767

Año	*Indios bautizados*	*Indios neófitos*	*Total de población*	*Número de misiones*	*Población por misión*
1719	7586	380	7,966	28	285
1727	5194	748	5,942	22	270
1740	9549	1487	11,036	32	345
1745	9976	2939	12,915	41	315
1760			12,229	34	360
1767	11620	154	11,774	22	535

Fuente: GOLOB, *The Upper Amazon in Historical Perspective*, pp. 193, 203 y 204.

b) Provincias del Orinoco y Llanos

En 1662 se celebró la Junta de Misiones en Santafé de Bogotá, en la que se repartieron territorios entre las entidades religiosas jesuíticas, franciscanas, agustinas y dominicas con el objetivo de responsabilizarse de la cristianización de los naturales de manera más sistemática y disipar las disputas territoriales.[473] El espacio misional de la Compañía de Jesús se conformó por las siguientes regiones: 1) Provincia de Guayana u Orinoco, constituida por un complejo mesopotámico abastecido por los ríos Orinoco y Amazonas (cuencas colombo-venezolanas actualmente)[474] y con ecosistemas de llanuras, colinas, piedemontes y zonas montañosas;[475] y 2) Los Llanos orientales de los ríos Meta

[472] Citado en CODINA, "Haciendas y misiones: el caso de maynas", p. 251.
[473] REY FAJARDO, "Función religiosa, social y cultural", p. 157.
[474] REY FAJARDO, "Misiones jesuíticas de la Orinoquia", p. 98.
[475] GASSÓN, "Orinoquia: The Archaeology", p. 242.

y Casanare, cuyos paisajes son llanos cubiertos de grandes masas de bosques alternados con sabanas y pantanos. En estas dos grandes regiones existe una estación húmeda de abril a diciembre y otra seca de enero a marzo.[476]

El paisaje humano de este vasto espacio se conformó por numerosas naciones que adoptaron como forma de subsistencia la caza y la recolección, y para complementar su sustento, se desplazaron en grandes extensiones de la Cuenca del Orinoco para aprovechar los frutos de cada temporada.[477] Los indios utilizaron los ríos como vías de comunicación e intercambio, cuya extensión se dio desde los afluentes de la alta Amazonia hasta el río Ucuyali.[478]

En la región de los Llanos, las sociedades reducidas a pueblos de misión fueron los achaguas, giraras, airicos, cacatíos, sálivas, betoyes, y tunebos. La nación achagua fue considerada como la más numerosa, la que se desplazaba en los alrededores del Puerto de San Salvador de Casanare, el río Ariporo y el río Meta. Durante los primeros contactos con los españoles, este grupo fue sometido a trabajar en el obraje de Santiago de las Atalayas y en la extracción de minerales.[479] Los sálivas se establecieron entre la desembocadura del río Meta y los raudales de Atures y Maipures, ambos afluentes del Orinoco. Por su parte, los airicos habitaban en el Airico de Macaguane, región ubicada entre los ríos Sarare y Arauca.[480] Los cacatíos se desplazaban entre el río Pauto y la serranía. Al norte de los Llanos se desenvolvían las sociedades agrícolas de los betoyes, giraras y tunebos, los que cultivaron maíz y yuca.[481] Los betoyes se asentaron entre los ríos Sarare y el Uribante; los giraras en la serranía de Morcote y en el Airico de Macaguane; los tunebos en las selvas y montañas de la Sierra Nevada del Cocuy. [482]

En la provincia de Guayana o mejor conocida como el Orinoco, el número de naciones fue mayor que en los Llanos. El misionero Felipe Salvador Gilij hizo

[476] GASSÓN, "Orinoquia: The Archaeology", pp. 240-241.
[477] DUQUE, "Visión etnológica del Llano", p. 693.
[478] REEVE, "Regional Interaction in the Western Amazon", p. 107.
[479] REY FAJARDO, *Los jesuitas en Venezuela*, pp. 95-96
[480] GONZÁLEZ, "El papel de las crónicas misionales", p. 24.
[481] REY FAJARDO, *Los hombres de los ríos*, p. 11.
[482] REY FAJARDO, "Misiones jesuíticas de la Orinoquia", p. 100.

una clasificación lingüística de las naciones del Orinoco, en la que identificó nueve lenguas matrices: sáliva, maipure, caribe, otomaco, guamo, guahibo, yaruro, guaraúno y arauco.[483] Durante el periodo misional, la paz de los poblados se vio truncada continuamente por los asaltos de guahibos, chiricoas y caribes aún no reducidos.

La configuración de las provincias misioneras de los Llanos y el Orinoco quedó enmarcada por el río Orinoco y sus desembocaduras: Casanare, Meta, Apure, Vichada y Guanare. Además de abastecer a los poblados, los ríos también fungieron como vías de comunicación y de escape cuando las misiones eran invadidas por portugueses, quienes buscaban esclavos.[484]

Como se mencionó en líneas pasadas, la Compañía de Jesús ya había intentado emprender labores misionales en 1624 en Casanare, no obstante, ésta fue truncada por encomenderos, comerciantes y autoridades locales. El proyecto de cristianización se retomó hasta 1661 en las inmediaciones del río Casanare y la cordillera andina, donde se redujo a los tunebos con apoyo militar.[485] En esta región se iniciaron las fundaciones de misiones como la de Patute, Tame, San Salvador del Puerto de Casanare, Macaguane y Betoyes.[486]

Al sur de Casanare, en un área llamada Gran Airico que, significa montaña grande y que abarca los ríos Vichada al norte y Guaviare al sur,[487] el proyecto misional se dio en dos etapas. En la primera (1697) se ocupó el Gran Airico, ubicado en la serranía de Morcote. Las poblaciones que la habitaron fueron los achaguas, airicos, sálivas, guahibos y chiricoas. Las misiones fundadas en esta región tuvieron poca duración, por lo que sus habitantes tuvieron que trasladarse a los poblados de Meta.[488] La segunda etapa, iniciada en 1701, se ocupó del Airico de Macaguane, ubicado en el Alto Apure, que abarca el piedemonte andino y Los Llanos. Las naciones y parcialidades de indios reducidos fueron los

[483] GILIJ, *Ensayo de historia americana,* pp. 31-32.
[484] REY FAJARDO, *Misiones jesuitas en la Orinoquia*, p. 74.
[485] REY FAJARDO, *Los jesuitas en Venezuela*, p. 381.
[486] RIVERO, *Historia de las misiones*, pp. 76-82.
[487] GONZÁLEZ, "El Papel de las crónicas misionales", p. 24.
[488] REY FAJARDO, *Misiones jesuíticas de la Orinoquia*, p. 77.

betoyes, guaneros, agualos, guaracapones, situjas, quilifayes, anabalis, mafilitos, lolacas y atabacas.[489]

En la región de Meta, la expansión jesuítica se dio a lo largo del río Meta, el cual tiene sus orígenes de las desembocaduras del Airico y el Orinoco.[490] El proceso misional comenzó en 1725, cuyas poblaciones sometidas fueron los achaguas, sálivas, guahibos, chiricoas, cabres, omaguas, guisaniguas, amarizanos, chiripas, goarinaos, araparabas, totumacos y duniberrenais.[491]

Finalmente, el área misional del Orinoco tiene la siguiente particularidad. Si las otras regiones misionales se caracterizaron por reducir a varias naciones de indios, los poblados del Orinoco tuvieron una mayor pluralidad étnica, lingüística, y, por consiguiente, los conflictos interétnicos fueron parte de la cotidianidad. Fue en 1731 que se comenzaron a erigir las misiones en este territorio con naciones de cáveres, parenes, guipunaves, marepizanos, amuizanos, otomacos, guahivos, chiricoas, yaruros, quaquas, aquerecotos, payuros, oyes, voqueares, guaqueríes, caribes, parecas, potuaras, meepures, yaruros, mapoyes, piaroas, maipures, avanes, quirrupas, maquiritares, puinaves, masarinaves.[492]

Para el sostén económico de las misiones, los jesuitas solicitaron al presidente de la Real Audiencia la concesión de algunas tierras baldías de la región de Tocoragua, ubicada entre el río Casanare y la quebrada de Tunapuna, esto con la finalidad de criar ganado mayor y menor.[493] Gracias a esta licencia los jesuitas pudieron erigir las haciendas de Caribabare, Tocaría, Cravo y Apiay, éstas para el mantenimiento de las misiones de Casanare y Meta. En las misiones del Orinoco se contó con la hacienda de Carichana.[494] Este complejo económico permitió generar un espacio de intercambio entre las misiones, así como de mercado con otras ciudades. Cuando acaeció la expulsión de la Compañía de Jesús, la hacienda de Caribabare contaba con 13,600 reses, 26

[489] RIVERO, *Historia de las misiones*, p. 317.
[490] GONZÁLEZ, *Reducciones y haciendas jesuíticas,* p. 127.
[491] RIVERO, *Historia de las misiones*, p. 79.
[492] REY FAJARDO, *Misiones jesuíticas en la Orinoquia*, pp. 79-80.
[493] PACHECO, *Los jesuitas en Colombia*, p. 356.
[494] SALCEDO, "Las misiones jesuitas en Colombia", p. 103.

mulas, casi 1,400 caballos y 60 esclavos, lo cual denota su importancia en la región.[495] Además de los esclavos, también los indios de las misiones acudían por temporadas a las haciendas. No sólo hubo producción ganadera, sino también azucarera, de cereales y otros excedentes.

Tabla 13
Misiones de Casanare, Meta y Orinoco, sus misioneros y número de habitantes en el año de 1767

Misión	*Región*	*Padres*	*Número de habitantes*	*Naciones*
Pauto	Casanare	Manuel Castillo	600	Achaguas
San Salvador del Puerto	Casanare	José Carbonell	350	Achaguas
Nuestra Señora de la Asunción de Tame	Casanare	Antonio Ayala	1,800	Tivavas
El Pilar de Patute	Casanare	Blas Aranda	70	Tunebos
San Javier de Macaguane	Casanare	José Gereda	1,000	Airicos
San Ignacio de Betoyes	Casanare	Manuel de Padilla	1,600	Betoyes
Surimena (San Regis)	Meta	José Esquivel	400	Achaguas
San Miguel de Macuco	Meta	Manuel Román	800	Sálivas
Casimena (San Luis Gonzaga)	Meta	Juan Espinoza	700	Guajibos, cabres
La Quebradita (Jiramena)	Meta	Juan Balcli	300	Amarizanes
Carichana	Orinoco	Jacobo Nilid	400	Sálivas
Borja	Orinoco	Miguel Angel Melis	330	Yaruros
Cabruta (San Ignacio)	Orinoco	Jorge Lucit	400	Cabres
Uriana	Orinoco	Enrique Rojas	600	Cabres, otomacos
El Raudal (San Nepomuceno)	Orinoco	Francisco del Olmo	300	Maipures
La Encaramada (San Luis Gonzaga)	Orinoco	Felipe Gilij	290	Maipures
TOTAL			9,940	

Fuente: Jerez, *Los jesuitas en Casanare,* p. 307.

[495] GALINDO, "Vida y espacio en las primeras misiones", p. 73.

Consideraciones finales

El proyecto misional de la Compañía de Jesús fue una empresa global en la que se impulsó la cristianización y la civilización mundial, tal como se pudo apreciar en las misiones de la América española. Detrás de este proyecto estuvieron presentes los intereses imperiales. La conversión de los naturales garantizaría su lealtad a la Iglesia católica y a la monarquía, así como la expansión geográfica y la dominación política.

En este capítulo no se analizaron las labores apostólicas de la Compañía de Jesús (las cuales se verán con mayor profundidad en los capítulos IV y V), sino el papel de las misiones como instituciones encargadas de garantizar la seguridad de las fronteras del imperio, tanto por la vía pacífica como la violenta (tal como ocurrió en el Paraguay con sus milicias guaraníes). Además de poner un cerco a las intromisiones de portugueses (en Maynas, Orinoco, Moxos, Chiquitos y Paraguay), holandeses e ingleses (en Chiloé) también sirvieron para conquistar espacios inhóspitos de difícil acceso y cuyos habitantes habían resistido hostilmente.

Con el sostén económico de la Corona, de patrocinadores y las empresas económicas de los jesuitas, y además el apoyo de las fuerzas armadas (utilizadas tanto en el septentrión novohispano como en el sur de América), los jesuitas se aventuraron a expandir su proyecto misional. Se guiaron de un modelo colonizador, el que tuvo que ajustarse al contexto y a las necesidades físicas y sociales de cada localidad.

El primer paso de este método fue conocer la naturaleza de la región y de sus habitantes. Las fuentes jesuíticas brindan descripciones pormenorizadas del ecosistema de cada provincia, las que proyectaron una visión a futuro: los recursos con los que se contaría o que harían falta. También se da especial atención a la descripción del paisaje humano, de la variedad de lenguas y, sobre todo, de las disputas interétnicas. Varios de estos grupos ya habían tenido contacto, por lo general violento, con los españoles o portugueses, por lo que la

suspicacia indígena es una constante que se puede apreciar a lo largo de esta exposición. Los jesuitas, en sus intentos de negociación, ofrecieron alternativas para disipar, en lo posible, las dificultades de las sociedades indígenas, tales como brindar alimento seguro, protección de encomenderos, portugueses, de la esclavitud o de enemigos indígenas. De ser atractivas estas ofertas, los indios aceptaban vivir en las misiones, empero, de ver que no se cumplían, huían de las misiones, en el mejor de los casos, o se rebelaban y mataban a los misioneros. En otros casos más extremos, la negociación pasó a un segundo plano y se acudió a la vía violenta para poder erigir pueblos de misión, tal como se pudo apreciar en las provincias del Gran Nayar, Tepehuanes y Tarahumara.

Una vez erigida la reducción, un problema clave fue el costo de su mantenimiento. El apoyo de la corona muchas veces no alcanzaba, entonces las misiones intentaban de llegar a la autosuficiencia, para ello se dio la producción especializada en cada misión a partir de la repartición del trabajo. En varias provincias se fomentó la producción especializada de cada misión para que, a largo plazo, fueran autosuficientes. Esto se aprecia en varios poblados de Sinaloa, Sonora, Paraguay, Chiquitos y Orinoco. Y aunque el fin último era generar autonomía económica, las condiciones naturales de algunas provincias fueron una limitante, como en Chiloé, California, Maynas y Moxos, las que dependieron del apoyo de otras misiones o colegios jesuitas.

Parece sencillo pensar que la fórmula para mantener estables las misiones fue a través del bienestar económico; con ello se podía acceder a otro nivel del proyecto misional: la instrucción de las almas. Para alcanzar este horizonte, se requerían inversiones para utilizar distintos métodos de cristianización, desde libros, imágenes, objetos para la iglesia, instrumentos musicales, materiales de construcción, entre otros. Sin embargo, como se pudo ver a lo largo de esta exposición, la estabilidad parece más la excepción que la regla. Todas las provincias misionales padecieron de epidemias, decesos demográficos, rebeliones, intromisiones violentas encabezadas por portugueses, españoles, apaches, seris, tobosos y guaycurúes, así como de reubicaciones forzadas. ¿De qué manera estas vicisitudes tuvieron un impacto en la cristianización de los

naturales y en el proyecto universal de la Compañía de Jesús? Y lo que compete a esta investigación, ¿puede entenderse la particular producción musical de cada provincia como el resultado de estos conflictos e inestabilidades?

Capítulo III

La música premisional. Recuerdos de los *otros* escritos por *otros*

> "El Creador, utilizando su vara-insignia, de la que hizo brotar llamas y tenue neblina creó el lenguaje. Este lenguaje, futura esencia del alma enviada a los hombres, participa de su divinidad. Crea después el amor al prójimo y los himnos sagrados. Para formar un ser en el cual depositar el lenguaje, la divinidad, el amor y los cantos sagrados, crea a los cuatro dioses que no tienen ombligo y a sus respectivas consortes, que en el futuro enviarán a la tierra el alma de los hombres".[496]

En el trabajo etnográfico del antropólogo paraguayo León Cadogan intitulado *La literatura de los guaraníes* (1965), se recopilaron varios cantos de las comunidades guaraníes, específicamente de los mbyás. Dichas melodías narran pasajes de cómo el dios Ñamandu creó la tierra, la luz, las estaciones del año y posteriormente el lenguaje, mismo que aprendería la humanidad a manera de canto. También se hallan relatos sobre el diluvio universal, cantos religiosos y otras narraciones referentes al pasado guaraní. De acuerdo con los testimonios de los informantes, estas melodías las aprendieron de los abuelos.

Desde tiempos antiguos, se ha manifestado la relevancia de la tradición oral en la construcción de la memoria colectiva de las sociedades rurales. Ésta suele inculcarse en el seno familiar y posteriormente se fortalece a través de la interacción social. Así, distintas prácticas culturales, como la música, pueden subsistir transitando de generación en generación, con sus respectivas variaciones.[497] La gente adulta con mayor experiencia tiene un rol protagonista en el proceso de selección e interpretación de lo que es memorable para el grupo al que pertenece.[498] Estos individuos recuerdan varias cosas que no necesariamente han experimentado de forma directa, sin embargo, se identifican

[496] CADOGAN, *La literatura de los guaraníes*, p. 53.
[497] ESQUENAZI, "Estudio de la dinámica de la transmisión oral", p. 58.
[498] BURKE, *Formas de historia cultural,* pp. 65-85.

con aquellos acaecimientos dándoles fe y validez.[499] El papel de estas figuras es moldear la memoria, así como fomentar valores y compromisos entre las generaciones más jóvenes. Esta memoria que transmiten es maleable, es decir, sufre transformaciones y distorsiones con el paso del tiempo, empero, persisten elementos culturales con los que confirman su identidad social,[500] mismos que influyen en su estilo de vida, costumbres, religión y artes.[501]

Los jesuitas del periodo misional que se dedicaron a recopilar las tradiciones culturales de los indios tuvieron que establecer relaciones con los ancianos o indios amigos para obtener una descripción detallada de sus usos y costumbres, las cuales en el futuro buscarían extirpar. Al recolectar esta información, los misioneros intentaron explicarla por analogía, es decir, le otorgaron significado a partir de sus propias experiencias y estructuras culturales.[502]

En el presente capítulo se reconstruirá y describirá la música premisional, entendida como las expresiones sonoras de las sociedades indígenas antes de ser sometidas al escrutinio, la prohibición o la integración a la vida misional. Para ello, se recurrirá principalmente a las descripciones de misioneros jesuitas, cuyas fuentes documentan la mayoría de estas manifestaciones sonoras en el contexto de rituales religiosos indígenas. A través de la recopilación de estos rituales, se evidenciará cómo la música y la danza fueron prácticas culturales que siempre estuvieron presentes, tanto en la vida religiosa como en la vida cotidiana. Esto revela que ambas expresiones cumplían múltiples funciones dentro de las comunidades. La clasificación y análisis de estos datos permite formular la siguiente observación: el entorno natural fue un referente en la configuración del espacio, los materiales y el sistema de creencias. No obstante, las condiciones ecológicas no deben interpretarse como factores determinantes o limitantes. A

[499] WEBER, *Economía y sociedad,* p. 27.
[500] BURKE, *Formas de historia cultural, pp*. 65-85.
[501] DILTHEY, *El mundo histórico*, p. 232.
[502] DILTHEY, *El mundo histórico*, 235.

partir de su entorno, los seres humanos demostraron una notable capacidad para crear formas culturales y desarrollar acciones sociales.[503]

Es menester señalar que los datos etnográficos que se encuentran en las fuentes jesuíticas son interpretaciones de segundo y tercer orden,[504] cuyos pasajes fueron seleccionados y manipulados, lo que los hace imperfectos. Aunado a ello, están inscritos dentro de un modelo de salvajismo e intolerancia religiosa, anteponiendo el catolicismo como la única y verdadera fe, por lo que varias de las descripciones sobre la música, los rituales y las danzas de los indios parecieran ser prácticas simples. La interpretación del pasado de los *otros* por *otros* se presta para la distorsión, no obstante, el análisis de la cultura consiste en "conjeturar significaciones, estimar las conjeturas y llegar a conclusiones explicativas partiendo de las mejores conjeturas".[505] De esta forma se puede tener una aproximación de la complejidad de la vida religiosa de estas sociedades.

Se aprecia que la expresión sonora es el resultado de un proceso en el que el ser humano construye valores, creencias y normas a partir del espacio, del ambiente y el tiempo en el que se desenvuelve.[506] La música debe entenderse como una forma simbólica que representa el orden social.[507] Se adquiere por herencia, en la que los agentes la comunican, perpetúan y desarrollan su conocimiento y sus actitudes frente a la vida.[508] La música contribuye a la construcción de la identidad grupal.[509] Sin embargo, no es un concepto universal, y este punto es fundamental para el presente apartado. Un sonido determinado puede ser considerado como música, mientras que en otros contextos no. Si una sociedad acepta que los sonidos del viento de los árboles, el croar de las ranas

---

[503] SAVATER, *El valor de elegir.*
[504] GEERTZ, *La interpretación de las culturas*, p. 28.
De acuerdo con Geertz, sólo un "nativo" puede hacer interpretaciones de primer orden, pues se trata de su cultura.
[505] GEERTZ, *La interpretación de las culturas*, p. 32.
[506] MERRIAM, *The Anthropology of Music*, p. 6.
[507] ESTENSSORO, *Música y sociedades coloniales*, p. 23.
[508] GEERTZ, *La interpretación de las culturas*, p. 88.
[509] MARTÍN, *Manual de Antropología*, p. 45.

o el canto de los pájaros son música, pero otro grupo los rechaza, entonces esto denota que el concepto en cuestión difiere en cada grupo social.[510]

Dicho dilema surge, en parte, de las experiencias estéticas y las cargas ideológicas occidentales que se han utilizado para interpretar realidades ajenas. Esto explica las descripciones simplistas que los jesuitas hicieron sobre las expresiones sonoras de los indios. Guillermo Wilde propone alternativas de análisis que van más allá de dichas interpretaciones limitadas. Según Wilde, la experiencia sonora debe insertarse en un contexto ritual y cotidiano más amplio, no restringirse únicamente al plano musical. El autor sugiere utilizar el término "sonido ritualizado" en lugar de "música" para ampliar el horizonte de análisis de las expresiones sonoras. De esta manera, es posible comprender los alcances políticos que el sonido podía tener en diferentes contextos y reconstruir las conceptualizaciones indígenas relacionadas con las prácticas religiosas y sociales.[511]

Las sociedades indígenas tienen sus propias categorías para definir sus prácticas sonoras. Las susodichas se formulan a partir de los modos en que se emplean estas prácticas sonoras, quiénes las ejecutan, los espacios y tiempos en que se realizan, el valor que tienen y su vinculación con otras prácticas y objetos. Al ser empleadas en contextos específicos, estas conceptualizaciones no pueden ser comprendidas como teorías musicales ni mucho menos como teorías estéticas.[512]

Devociones indígenas y los sonidos ritualizados

> "De las costumbres y ritos de las demás naciones que habitan la cordillera, son muy cortas las noticias que han quedado, bien por no haber tenido la curiosidad de notarlas en aquellos tiempos antiguos en que andaba todo alborotado con ocasión de las conquistas, o porque las borró de la memoria el tiempo, sólo se sabe por lo que toca a los indios de Chita y sus comarcanos, que reconocieron al demonio como si fuera Dios, y que iban en romería en cierto tiempo del año a una laguna grande que está en el

[510] MERRIAM, *The Anthropology of Music*, p. 63.
[511] WILDE, "Música, Sonido y poder", p. 82.
[512] WILDE, "Música, Sonido y poder", p. 83.

> páramo o serranía, de la cual nace el río Casanare, y en ella ofrecían sacrificios al demonio, arrojando cerca de la laguna cosas de precio y estima, según la devoción de cada uno".[513]

A pesar de los persistentes prejuicios de los jesuitas sobre las supuestas equivocaciones o pobreza religiosa de los indios antes de su reducción, de la invisibilización de sus prácticas religiosas y de la manipulación de relatos que reflejaran su carencia espiritual, los propios informes jesuitas revelan que estas sociedades poseían una estructura de símbolos y significados. ¿Es posible que los jesuitas incluyeran estas pequeñas pistas para dejar testimonio de elementos que podían comprometer el proyecto misional y que debían ser erradicadas? ¿O fueron ejemplos para constatar su "barbarie"? Se considera que los símbolos que se pueden rastrear en estas narraciones están relacionados con lo sagrado y pueden ofrecer un panorama de los aspectos morales que se adaptan a una cosmovisión y a una forma de concebir la naturaleza. Esta concepción rige el orden social, los ritos y las prácticas sonoras.

El medio ambiente tiene un papel activo en la configuración cultural, espacial y material, así como en la construcción de identidades y sistemas de creencias.[514] Forma parte del relato histórico y religioso de los indios, lo que se constata en los símbolos religiosos dramatizados en sus mitos, sonidos ritualizados, danzas y fiestas. Elementos como el sol, la luna, el agua, los peces, las montañas, los frutos recolectados, entre otros, proporcionan una explicación de cómo eran las cosas en cada lugar, cómo se tuvieron que adaptar y organizar. Estas acciones sociales son conductas que dan sentido a su existencia.[515]

Lo anterior explica la tipología de dioses, fiestas y sonidos ritualizados que se registran entre los indios del septentrión novohispano, del Orinoco, Llanos, Maynas, Paraguay, Chiquitos, Moxos, Chile y el Chaco. En estas sociedades, se observa el culto a entes a los que se les atribuyen poderes divinos, tales como: a) aquellos que figuran como dioses principales, encargados de la creación y

[513] RIVERO, *Historia de las misiones*, p. 58.
[514] RADDING, *Paisaje de poder e identidad*, p. 29.
[515] WEBER, *Economía y sociedad*, p. 6.

dadores de la vida y de los recursos naturales; b) recursos naturales transmutados en divinidades; c) ídolos materiales animados.

a) Dadores de la vida y de los recursos naturales

Del primer grupo, se aprecia que los guaraníes del Paraguay creían en Tupá, dios supremo al cual le atribuían la creación de todo lo existente y dueño de la vida. Los guaraníes tuvieron conocimiento de él gracias a la gente más anciana, y de quienes también aprendieron un repertorio amplio de bailes para conmemorar a este dios.[516] La danza, acompañada por cantos y percusiones, fue utilizada como vehículo para conectarse con esta deidad, asegurar el equilibrio del cosmos y consolidar la cohesión de la comunidad. La relevancia de Tupá se constata en el *Vocabulario de la lengua guaraní* del jesuita Antonio Ruiz de Montoya, ya que se tomó prestado su nombre para explicar lo que es el dios cristiano.[517]

En la península de California, según Miguel Venegas, los pericúes veneraban a Niparaya mediante fiestas, danzas y borracheras.[518] Dicho dios, descrito como incorpóreo, estaba asociado con la creación del cielo, el mar y la tierra.[519] También era considerado como el proveedor de alimentos, destacándose entre ellos la pitahaya, fruto recolectado entre los meses de junio y septiembre que complementaba la dieta de los indios durante el invierno, ya que sus semillas se utilizaban para elaborar harina.[520] Niparaya tenía por mujer a Anayicoyondi, con la que procreó tres hijos. Uno de ellos, llamado Quaayayp, enseñó a los pericúes todo lo necesario para poder vivir en la tierra.[521] La conmemoración de esta y otras divinidades consistía en comer, beber, entretenerse y bailar. Para este evento, la presencia de un especialista religioso era esencial. Éste vestía una capa larga elaborada con cabellos humanos, un

[516] BARZANA, "Carta a Juan Sebastián", p. 589.
[517] RUIZ DE MONTOYA, *Vocabulario de la lengua guaraní,* p. 155.
[518] VENEGAS, *Obras Californianas,* p. 105.
[519] VENEGAS, *Obras Californianas,* p. 102.
[520] SALES DE, *Noticias de la provincia de Californias*, p. 21.
[521] VENEGAS, *La California jesuita,* p. 71.

tocado de plumas de gavilanes y un abanico en las manos. El ritual comenzaba cuando este sacerdote fumaba hasta emborracharse de humo. En seguida daba un sermón frenético, el cual incitaba a la comilona y al baile "que se terminaba en la más brutal e indecente satisfacción de los apetitos, excitados violentamente con la comida, con el baile, con la embriaguez y con la concurrencia".[522]

La borrachera ritual como una forma de abrir el acceso a lo sagrado, es una actividad colectiva que aparece en numerosas ocasiones en las fuentes jesuíticas, tal como lo narra el padre Francisco Eder. El padre menciona que, entre las naciones de los moxos rendían tributo al dios Achane. Este espíritu protector habitaba en los árboles, ríos, lagos y bosques, y se creía que también residía en el interior de cada persona, acompañando a los seres humanos. Como tributo, los moxos ofrecían a este dios productos de caza, pesca, cántaros de chicha y celebraciones con borracheras.[523] En el Orinoco, las sociedades indígenas depositaban su fe en un ente llamado Amanené, Amalivcá o Puru, a quien rendían pleitesía mediante ofrendas, bebidas y bailes acompañados de cantos descritos como "gritos muy horribles".[524]

La presencia de las bebidas alcohólicas en los rituales sonoros son una constante. No se han encontrado naciones de indios que se hayan contentado con beber solo agua. Por el contrario, estudios históricos y antropológicos del altiplano central de México y de los Andes ofrecen pistas sobre el valor simbólico y divino de las bebidas embriagadoras como el pulque o la chicha, de sus usos rituales y de su función en la cohesión social.[525] En Mesoamérica, el consumo masivo de pulque (bebida de origen divino) se realizaba en rituales comunitarios asociados con los dioses principales, el calendario agrícola, nacimientos, bodas, funerales y ritos de paso de los guerreros.[526] Entre los incas de los Andes, la elaboración de la chicha con granos de maíz, estaba relacionada con el ciclo

[522] VENEGAS, *La California jesuita,* p. 75.
[523] EDER, *Breve descripción de las reducciones*, p. 112.
[524] GILIJ, *Ensayo de la historia americana*, p. 38.
[525] Ver TAYLOR, *Drinking, Homicide and Rebellion*, SAIGNES, *Borrachera y memoria*, JENNINGS, *Drink, Power, and Society in the Andes*.
[526] TAYLOR, *Drinking, Homicide and Rebellion*, p. 33.

agrícola y el flujo del agua,[527] por lo que las borracheras eran esenciales para mantener el orden del cosmos, mismas que eran acompañadas por música y baile.[528] En este sentido, se puede entender que el uso del alcohol en los casos mencionados entre los indios del Orinoco, Moxos y California iba más allá de simples borracheras, tal como son descritas por los jesuitas. Desde su perspectiva, las bebidas embriagadoras representaban la destrucción del cuerpo, la pérdida de la moral e incitaban a la "idolatría".[529]

Se aprecia que una práctica cultural que tenían en común estas regiones en las que se veneraba a un dios supremo, es el tipo de dádivas que ofrecían para conmemorarlos. Elementos como los cantos, bailes, borracheras y alimentos eran las ofrendas utilizadas para establecer un contrato entre seres humanos y las divinidades, con la esperanza de recibir algún beneficio de los dioses. Sin embargo, esta dinámica del don es mucho más compleja de lo que se observa en las fuentes jesuíticas. El poder y la validez del don dependía no sólo del objeto ofrecido, sino también de las expectativas de quienes lo ofrecían, los espacios cosmológicos en los que se realizaba la ofrenda, el momento en que se hacía esta ofrenda según un calendario, la estructuración de las formas verbales y corporales, entre otros elementos.[530] En el siguiente apartado se profundizará más sobre este tema.

Por otro lado, es evidente que la información recopilada sobre los dadores de la vida y los recursos naturales, así como los sonidos ritualizados para conmemorarlos, es escasa. Esto no es casualidad. La explicación radica en el prejuicio de los jesuitas, observado en todas las provincias misionales, quienes catalogaron las devociones indígenas como idolatrías, producto de su supuesta barbarie e ignorancia, o como manifestaciones de la soberbia del demonio que "siempre tenido de hacerse adorar de los hombres, inventando tanto género de idolatrías con que tantos tiempos tuvo sujeta la mayor parte del mundo".[531]

---

[527] RANDALL, "Los dos vasos", pp. 76-77.
[528] HAYASHIDA, "*Chicha* Histories. Pre-Hispanic Brewing", p. 242.
[529] SALAZAR-Soler, "Embriaguez y visiones en los Andes", p. 23.
[530] TAVÁREZ, *Las guerras invisibles*, p. 32.
[531] ACOSTA, *Historia natural y moral*, p. 244.

A pesar de su "idolatría", varias naciones poseían un conocimiento incipiente de Dios. Acosta ejemplifica esto con Viracocha, el dios de los indios del Perú.[532] Por este motivo, no fue difícil convencer a los naturales de la existencia de un dios supremo. Sin embargo, resultaba complicado "desarraigar de sus entendimientos que ningún otro dios hay ni otra deidad hay sino uno".[533] En términos de José de Acosta, los dioses Tupá, Niparaya, Achane y Cuaygerri podrían ser interpretados como manifestaciones de una ligera noción de la existencia de un dios supremo, creador de todas las cosas. Eso explica el préstamo lingüístico de *Tupá* para enseñar a los guaraníes el concepto del dios cristiano.

b) Recursos naturales transmutados en devociones

Para el jesuita José de Acosta, existían dos tipos de "idolatrías" entre las naciones indígenas: las relacionadas con elementos naturales y aquellas vinculadas a objetos imaginados o fabricados por la invención humana. En este apartado se abordará el primer tipo. Los elementos naturales que eran objeto de adoración incluían el sol, la luna, el fuego, el agua, la tierra, el mar, los ríos, los montes, los árboles, las estrellas, entre otros. Acosta ejemplifica esta devoción con el culto al sol practicado por los indios del Perú. Además de ofrecerle sacrificios, realizaban oraciones abriendo las manos y emitiendo un sonido con los labios, similar a un beso.[534]

En la Sierra Madre Occidental, durante los periodos de escasez de agua, los tepehuanes arrojaban una planta llamada *mexcalli* a los ríos y dedicaban sus mitotes a la Lluvia.[535] Los mitotes eran rituales que consistían en bailes colectivos acompañados con cantos.[536] Según estudios antropológicos contemporáneos, dicho ritual vinculado al ciclo agrícola sigue practicándose al finalizar la

[532] ACOSTA, *Historia natural y moral*, p. 246.
[533] ACOSTA, *Historia natural y moral*, p. 247.
[534] ACOSTA, *Historia natural y moral*, p. 249.
[535] "Tepehuanes. Sierra de San Andrés,1633", en AGN, Jesuitas, III-15, exp. 4.
[536] GARCÍA FLORES, *¡Puro mitote!,* p. 27.

temporada seca entre los tepehuanes de San Bernardino de Milpillas Chico, Durango. A este evento asisten las autoridades locales, “curanderos” y miembros del consejo de ancianos.

El ritual en cuestión se conforma por una peregrinación hacia los cerros Gordo, San Miguel, Picudos, Cumbre y Guajolotes. En las cuevas de los cerros se depositan ofrendas para pedir abundancia de lluvias para el beneficio de sus cosechas. Cinco noches previas al recorrido, se ejecutan mitotes comunales alrededor del fuego, en los que bailan aquellos que van a hacer el peregrinaje. A lo largo de este periodo, se impone un régimen que incluye el ayuno, la abstención sexual, la exclusión de sal en la dieta y el no bañarse. En la madrugada, antes de emprender la peregrinación, se realiza un mitote en el atrio de la iglesia, mientras un coro entona cánticos para pedir a San Bernardino que les vaya bien en esta travesía. Los tepehuanes relatan que, en la antigüedad, el recorrido duraba cinco días a pie. Ahora se hace en vehículos, lo que consideran que ha repercutido en la cantidad de lluvias recibidas.[537]

Otra deidad a la que rendían pleitesía los tepehuanes y los coras de Nayarit fue el Sol. De acuerdo con el jesuita José Ortega (1700-1768), cuando los indios habían obtenido maíz en el mes de septiembre, no era lícito consumirlo inmediatamente, de lo contrario contraerían herpes a manera de castigo. Era menester una ceremonia en la que sus sacerdotes bendijeran estos frutos y diesen gracias al dios del Sol. El ritual consistía en conglomerar a todas las familias, las que depositaban las mazorcas recién recolectadas en un tronco. Cerca de este recipiente se sentaban los músicos, uno frotaba la cuerda de un arco con un palillo para emitir una armonía, misma que era acompañada por un maestro que cantaba en lengua tepehuana o cora. Cerca de las mazorcas colocaban una batea llena de peyotes, los cuales se molían y se preparaban en una bebida consumida tanto por hombres como por mujeres. Después de ingerir el brebaje, la gente formaba un círculo alrededor de las mazorcas y de los

[537] Ver CRAMAUSSEL, “El recorrido al Cerro Gordo y el ritual”, CRAMAUSSEL, “Mualham o San Bernardino de Milpillas”.

músicos, en el que bailaban a modo de zapateadas, así como también imitaban al maestro cantor.

> "Danzaban desde las cinco de la tarte hasta las siete de la mañana, sin parar ni salir del círculo. Acabado el baile pasaban todos los que podían tenerse en pie, porque los más con el peyote y vino que bebían, estaban incapaces de valerse de sus piernas, para mantenerse en pie, y aun para advertir la bendición que el sumo sacerdote echaba sobre los frutos, rociándoles con una cola de venado, que servía de hisopo, con agua natural".[538]

El sacerdote elegía al anciano más respetable para que pronunciase un sermón en agradecimiento al Sol por haber concedido estos frutos. Una vez culminado el pronunciamiento, se repartían las mazorcas entre la comunidad.

Este ritual, también relacionado con el ciclo agrícola, marca la transición entre la estación de la abundancia a la estación de la escasez de alimento. Era vital dar las gracias por el maíz adquirido que permitiría sobrellevar el resto del año. Al no agradecer existía la posibilidad de sufrir un castigo, ya que se rompería el contrato establecido entre el Sol y los indios: el Sol brindaba los frutos y los indios su ceremonia. El performance colectivo con músicos y danzas se convirtieron en el regalo ofrecido para fortalecer el compromiso moral que tenían con la divinidad. La comunidad requería entrar en un estado de conciencia alterada, en el que el consumo de peyote y alcohol ayudaban a emprender este viaje entre el mundo terrenal y el sagrado, así como brindaban fortaleza para sostenerse hasta el alba.[539] Por medio de este ritual y de sus dones, los indios buscaban garantizar que, en la siguiente temporada, se les concediese nuevamente la dicha de tener maíz.

En las regiones de Orinoco y los Llanos, las sociedades indígenas veneraban al Sol y a la Luna.[540] Durante sus rituales, acudían a ciertas lagunas consideradas moradas de las divinidades, donde se les conmemoraba bebiendo chicha hasta terminar en borrachera.[541] El Sol y la Luna se veían como entidades

---

[538] ORTEGA, *Apostólicos afanes de la Compañía*, pp. 17-18.
[539] SAYIN, "Psychoactive Plants Consumed in Religious", p. 202.
[540] RIVERO, *Historia de las misiones,* p. 58.
[541] SALAS, *Tierra firme (Venezuela y Colombia),* p. 17.

duales y complementarias. El Sol simbolizaba lo masculino, la fuerza y el día; la Luna se asociaba con lo femenino, la fertilidad, la noche y los ciclos naturales.

En estas mismas regiones, el misionero Juan Rivero describe una ceremonia llamada "chaca", la cual consistía en consagrar el pescado. A comienzos del verano, cuando la temporada de pesca iniciaba, hombres y mujeres se reunían con cuerpos y rostros pintados con rayas y figuras. Al llegar, cada familia depositaba en una olla mucho pescado, entre ellos unos pequeñitos llamados chaca. Se cocía todo junto y, para acompañarlo se preparaba torta de casabe.[542] Cuando estaba listo el banquete, la gente formaba un círculo y se sentaba en el siguiente orden: primero los caciques y nobles, después sus sirvientes y finalmente el resto de la comunidad. Los sonidos ritualizados comenzaban desde el primer momento en que la comunidad comenzaba a beber chicha. Su sacerdote, llamado pianche encendía variedad de tabacos, y los inhalaba para incensar el pescado y el cazabe, mientras pronunciaba en voz alta oraciones.[543] Este acto era solemnizado por un conjunto de músicos que tocaban unas flautas "sin concierto y sin arte".[544]

En el Gran Chaco, los guaycurúes tenían en alto estima a la lluvia, no sólo para la supervivencia, sino porque la consideraban sagrada. Cuando sufrían escasez de agua para sus sementeras, acudían a los ancianos para que invocaran la lluvia. Estos inhalaban yopa,[545] polvos provenientes de las semillas de un árbol llamado cebil. Los viejos, al ingresar a un estado de trance, comenzaban a "saltar y brincar en descampado dando gritos y alaridos, y cantando con voces desentonadas, con que dicen llaman la lluvia, y porque algunas veces sucede o ha sucedido llover después de este embeleco, creen firmísimamente que por virtud de aquellas rogativas viene la lluvia".[546]

---

[542] Pan de yuca.
[543] RIVERO, *Historia de las misiones,* p. 109.
[544] RIVERO, *Historia de las misiones,* p. 111.
[545] En las fuentes de los Llanos, Orinoco y el Chaco es mencionada como yopa, aunque actualmente es más conocido como yopo, el cual es una droga psicodélica que contiene DMT y otros alcaloides.
[546] LOZANO, *Descripción corográfica,* p. 100.

En las descripciones presentadas, basadas en fuentes jesuíticas y complementadas con trabajos etnográficos contemporáneos, se observan prácticas religiosas complejas, vinculadas a un calendario estacional y agrícola, cuyos ritos se ejecutaban de manera periódica. En estos rituales se identifican actos simbólicos con fines pragmáticos, tales como el bienestar colectivo, la reafirmación de la pertenencia a un grupo o la reproducción del orden social.[547] Los rituales establecen un puente entre el mundo divino y el terrenal. Sin embargo, son los líderes religiosos quienes poseen las facultades para establecer dicho vínculo sagrado.[548] A través de actos colectivos, guiados por estos sacerdotes, las oraciones, cantos, bailes, sacrificios, ingesta de alcohol, consumo de tabaco y sustancias psicotrópicas se emplean como ofrendas para solicitar favores a las deidades[549] o para alcanzar estados de éxtasis y comunicarse con ellas. En estos actos colectivos subyace la obligación de ofrecer un regalo, ya que, al hacerlo, se entabla un pacto con las divinidades para recibir a cambio otro don esperado por toda la comunidad.[550]

Aunque los rituales descritos pertenecen a distintos contextos geográficos y culturales, comparten símbolos relativamente similares. El primero es el compromiso moral de mantener un contrato con las divinidades a través del don. Detrás de las ofrendas como danzas, cantos, sermones, banquetes y borracheras, se esperaba que las deidades fueran generosas en las próximas temporadas y proporcionaran pitahayas, maíz, agua o peces. Estos recursos por los que los indios imploraban a sus dioses reflejan, en cierta medida, sus realidades y necesidades inmediatas en cada hábitat. Algunos grupos, como los de Nayarit, pudieron practicar la agricultura ocasional, mientras que los habitantes de California y el Chaco se adaptaron a ecosistemas más limitados, donde el sustento alimenticio debía obtenerse mediante la caza, pesca o recolección. Por lo tanto, no es fortuito que su fe se dirigiera a elementos de la

[547] TAVÁREZ, *Las guerras invisibles*, p. 34.
[548] ELIADE, *El chamanismo y las técnicas*, p. 24.
[549] MALINOWSKI, *Crimen y costumbre*, p. 36.
[550] MAUSS, *The Gift,* p. 9.

naturaleza y sus fuerzas cósmicas,[551] como el Agua, el Sol, el creador de las pitahayas, entre otros dioses.

Es indiscutible la importancia de los especialistas religiosos (denominados "hechiceros" por los jesuitas) en la dirección de los rituales. Estos sujetos espirituales son reconocidos por sus capacidades para generar experiencias extáticas, en las que sus mentes abandonan el cuerpo y emprenden un viaje hacia el mundo celeste para establecer contacto con los dioses. Dicho viaje espiritual también sirve para cohesionar a la sociedad, ya que, al consumir alcohol o peyote, todos los participantes se integran en lo sagrado. De esta manera, el trance puede ser inducido por condiciones naturales del propio individuo (como el padecimiento de ataques epilépticos, esquizofrenia),[552] mediante manipulaciones conscientes (control de la respiración, ayuno, meditación, canto, la oración, danza) o a través del uso de sustancias psicoactivas,[553] como es el alcohol, el tabaco, la yopa y el peyote.

Por otro lado, las expresiones sonoras señaladas por los misioneros, como zapateadas, brincos, danzas, cantos, oraciones, música de flautas y otros instrumentos, gritos y alaridos, fueron reducidas a "voces desentonadas" o "sonidos sin concierto y sin arte", tal como las calificaron Juan Rivero y Pedro Lozano. Dichos juicios, impregnados de concepciones estéticas y cargas ideológicas, intentaron desentrañar realidades ajenas. Estas manifestaciones no pueden ser comprendidas de manera aislada, sino como parte de un complejo conjunto de rituales ejecutados en espacios y tiempos específicos. Los sonidos ritualizados, junto con el resto de las acciones que conforman el ritual, constatan significados simbólicos de las sociedades indígenas, relacionados con sus valores, creencias y estructura social.

Por mencionar un caso, en los estudios antropológicos sobre los mitotes de los coras y los tepehuanes, se observa que se ejecutan alrededor de un fuego considerado sagrado. Los coras armonizan sus danzas con música de flauta, tamborcito y un arco musical que, colocado sobre un tecomate que sirve de caja

[551] DURKHEIM, *Las formas elementales*, p. 72.
[552] ELIADE, *El chamanismo y las técnicas*, p. 37.
[553] SHEPARD, "Psychoactive Botanicals in Ritual", p. 2.

de resonancia, se percute con dos varitas.[554] Los mitotes de los tepehuanes tienen una duración aproximada de diez horas y se llevan a cabo al anochecer. Son acompañados con un arco musical, un canto lastimero y el zapateado rítmico de los huaraches de los danzantes, que actúa como elemento percutivo.[555] Para estas sociedades indígenas, cuyo cultivo principal es el maíz, los mitotes son fundamentales para mantener el funcionamiento del ciclo agrícola. Los coras los realizan tres veces al año, coincidiendo con temporadas específicas de la actividad agrícola. En enero, cuando se almacenan los granos, se celebra el mitote del esquite; en junio, al inicio de la siembra, el mitote de la chicharra; y en octubre, antes de la cosecha, el mitote de los elotes.[556]

Otro elemento simbólico observado en los rituales y en la atmósfera sonora es que están inscritos en sistemas de poder.[557] Muestran las jerarquías políticas locales, en las que las autoridades, los especialistas religiosos, los ancianos y los músicos tienen un papel preponderante en el rito y en la sociedad. El jesuita Juan Rivero narró la conmemoración a la abundancia de pescado que realizaban los indios de los Llanos y del Orinoco. Se deja entrever la jerarquía social en la distribución espacial, en la que el cacique, los nobles y al resto de la comunidad se posicionan en áreas específicas. En el acto religioso, el único que tiene el poder de bendecir el pescado y de pronunciar oraciones por lo obtenido es el *pianche*, cuyo acto era solemnizado con música de flautas.

En estas fiestas dedicadas a sus devociones es evidente la organización social que se daba en cada localidad y la distribución del trabajo, ya que se requería colaborar en la obtención de víveres para estos festines, como la pesca, la recolección de las mazorcas y las pitahayas. Asimismo, al acudir y participar conjuntamente en los bailes, banquetes, e incluso en los momentos del trance colectivo se aprecia un sentido de identidad, de pertenencia y de compromiso con la comunidad.[558]

---

[554] PREUSS, *Fiesta, literatura y magia en el Nayarit,* p. 120.
[555] REMIGTON DE WILLETT, “El sistema dual de festivales”, p. 345.
[556] VALDOVINOS, “Los mitotes y sus cantos”, p. 69.
[557] ATTALI, *Noise. The Political Economy of Music,* p. 13.
[558] LÓPEZ, “Los rituales y la construcción simbólica”, p. 65.

c) Devociones materiales animadas

El otro tipo de "idolatrías" que menciona José de Acosta se compone de "cosas caducas y corruptibles, como de hombres, de aves, de bestias, de serpientes". Acosta fue enfático en su postura sobre estas devociones, calificándolas de "menudas y muchas de ellas muy soeces".[559] Lo cierto es que algunos objetos materiales, animales y restos óseos de especialistas religiosos o ancianos fueron venerados y, en ciertos casos, considerados como agentes animados y conscientes.

Según el padre José Ortega, los coras del Gran Nayar tenían múltiples deidades, a las que se les rendía pleitesía con sonidos ritualizados como sollozos y ruegos. Entre las divinidades más importantes se encontraba una piedra blanca considerada como el Dios del Nayar, a la que llamaban Tayaoppa, cuyo significado es "padre de los vivientes". A esta devoción se le atribuía la creación del sol. La segunda deidad importante se llamaba Tate, que significa "madre nuestra". "Este ídolo consistía en dos piedras blancas, en que un indio hechicero llamado Azquel les hizo creer se había convertido una india vieja, para quedarse con ellos eternamente".[560] La tercera devoción se llamaba Quanamoa, a quien los coras veneraban por haberles provisto de fuego, calzones, sombreros, hachas, machetes, cazos, eslabones.[561] Estas tres devociones, consideradas las más poderosas por socorrerlos en la caza de venados, en el comercio y en la fecundidad de las mujeres, eran adoradas en sus respectivos templos.[562]

Los tepehuanes del noroeste novohispano poseían "idolillos" de barro, piedras y leños, a los que atribuían la capacidad de predecir el futuro.[563] También

---

[559] ACOSTA, *Historia natural y moral*, p. 250.
[560] ORTEGA, *Apostólicos afanes de la Compañía*, p. 13.
[561] ORTEGA, *Apostólicos afanes de la Compañía*, p. 14.
[562] Las devociones descritas están intrínsecamente vinculadas con la naturaleza y los ciclos agrícolas. Tayaoppa, el creador del sol simboliza la luz y la vida, cuya energía es esencial para la agricultura. En la actualidad, los coras tienen una devoción femenina representada por una piedra blanca, denominada Niyekuari Wawatana (mi Abuela, la que tiene mucha agua). Entre los huicholes, esta deidad es conocida como Tatei Haramara, considerada la diosa del mar y la reina del maíz de los cinco colores. Ver MAGRIÑÁ, "Los coras y la Piedra Blanca de San Blas", pp. 30-37.
[563] "Tepehuanes. Sierra de San Andrés (1633) por Diego Ximénez", en AGN, Jesuitas, III-15.

se sabe que, en la zona más septentrional de la sierra del Poniente, colindante con el territorio de sus enemigos los tarahumaras, se encontraron unos "ídolos" en la cumbre de un cerro, a las que ofrecían con flechas, huesos de animales, ollas, hierbas y cuentas. La primera de estas devociones se llamaba Ubamari, una piedra de cinco palmos de altura con una cabeza de hombre. A los pies de esta efigie se encontraba otra devoción en forma de caracol. Ante tal hallazgo, los jesuitas realizaron una procesión, arrojaron los "ídolos" al río y se instauró una cruz en la cima del cerro.[564]

Una evidencia de la continuación de las prácticas religiosas de los tepehuanes poco después de la expulsión de la Compañía de Jesús, se aprecia en el informe del visitador José Antonio Bugarín sobre las misiones del Nayarit. En el pueblo de la Mesa de Tonati, Misión de la Santísima Trinidad (1778), un grupo de españoles denunció la fuga de varios indios que asistían a la adoración de un ídolo en las barrancas. Ante dicha acusación, se llamó a testificar a mujeres y hombres entre 40 y 60 años. En sus testimonios se mencionó una cueva frente a un peñasco en la que yacía una especie de ídolo, conformado por un manojo de flechas y cabezas de venado. A estas reliquias se les ofrecían lana, peyote y danzas para atraer la lluvia, la serenidad, la salud y buenas cosechas. En este ritual, el especialista religioso tomaba una jícara llena de sumo de mezcal, del cual sorbía y luego arrojaba a la gente en forma de soplos. Mientras tanto, mujeres y hombres, adornados con plumas de perico y consumiendo peyote, formaba un círculo alrededor del líder religioso y bailaban un mitote al son de sonajas de carrizos. El sacerdote se acercaba a cada uno y les ungía mezcal en sus frentes.[565]

Entre las naciones de xiximes y acaxees de Topia, se supo que en lo alto de la sierra se continuaba adorando una devoción de piedra, dedicada a una renombrada especialista religiosa llamada Topiame o Topia, cuyo nombre fue adoptado para la sierra en su honor. Al enterarse de la existencia de este ídolo, los miembros de la Compañía decidieron ascender al monte junto con los neófitos

[564] DECORME, *La obra de los jesuitas mexicanos,* pp. 52-53.
[565] BUGARÍN, *Visitas de las misiones de Nayarit*, pp. 86-103.

en una procesión. Durante el trayecto, cantaron y recitaron oraciones. Los jesuitas destruyeron la imagen y arrojaron los restos por el barranco, colocando una cruz en su lugar. Desde entonces, esta misión fue bautizada como Santa Cruz del Valle.[566] En una búsqueda exhaustiva de antiguas creencias, los jesuitas llegaron a arrasar más de 50 ídolos que los xiximes y acaxees solían conmemorar con bailes y borracheras.[567]

En la provincia del Perú, se ha registrado alrededor de 150 ídolos en forma de animales[568] y distintos tipos de piedras, considerados capaces de conceder deseos y a los que les ofrecían entrañas de animales a manera de sacrifico.[569] Asimismo, varios indios del sur del continente veneraban los huesos de sus difuntos o de antiguos especialistas religiosos en cuevas o montes. Tal es el caso de los guaraníes del Paraguay, quienes honraban los restos óseos de sus sacerdotes.

Según Antonio Ruiz de Montoya, en su misión, cuando sonaban las campanas para convocar a misa a los neófitos, éstos desaparecían. Ruiz de Montoya investigó la causa y descubrió que los guaraníes no asistían al servicio religioso porque se dirigían a adorar un conjunto de huesos. Después de una ardua búsqueda e interrogatorios, el jesuita halló el sitio donde se juntaban los guaraníes. Para su sorpresa, encontró a una sacerdotisa que custodiaba los cuerpos. Los restos óseos, pertenecientes a especialistas religiosos, estaban envueltos en redes. El jesuita abrió las redes y menciona que “descubrimos unos hediondos huesos que, aunque adornados con vistosas plumas, nunca perdieron su sucia maldad”.[570] Los restos fueron trasladados a la misión. Las opiniones estaban divididas: un grupo numeroso argumentaba que ese acto era contraproducente, ya que en la veneración de aquellos huesos estaba en juego

[566] DECORME, *La obra de los jesuitas mexicanos,* p. 92.
[567] DECORME, *La obra de los jesuitas mexicanos,* p. 110.
[568] “El P. Claudio Aquaviva al P, Rodrigo Manrique (6 de octubre de 1597, La Paz)”, en *Monumenta Peruana VI,* p. 708.
[569] “Pater Ioannes Gomez, Patri Francisco Borgiae (Lima Ineunte anno 1571)”, en *Monumenta Peruana I*, p. 424.
[570] RUIZ DE MONTOYA, *Conquista espiritual*, p. 37.

la fertilidad, las buenas cosechas y la salud de la comunidad. Sin embargo, en un acto público, en el atrio de la iglesia, los huesos fueron quemados.[571]

De acuerdo con el jesuita Juan Rivero, entre los miembros de la nación achagua había especialistas que predecían infortunios y desdichas a través del canto de los pájaros, el tipo de animales terrestres que encontraban, o el tipo de peces que capturaban en las corrientes de los ríos. “De los primeros que flechan y sacan, se pronostica el buen o mal suceso de las pesquerías, o de otras cosas, a lo cual concurre con sus diabólicas sutilezas el demonio”.[572] Estos mismos sacerdotes inhalaban polvos de *yopa* para hacer adivinaciones sobre asuntos de guerra, viajes y otros menesteres que comprometían el bienestar de la comunidad. En sus predicciones, hablaban “con recios y desentonados gritos a manera de locos, haciendo gestos disformes”.[573]

Los moxos rendían culto a diversas deidades, entre ellas Achane y Uchiabarê mencionadas en líneas pasadas. También poseían dioses específicos, algunos de los cuales se creía que podían transformarse en humanos. Sin embargo, éstos no eran visibles, sino únicamente audibles. Se manifestaban en danzas y borracheras, eventos en los que los moxos percibían que estas divinidades participaban. Para rendirles homenaje, los especialistas religiosos se recluían durante la luna nueva. En este periodo no tenían contacto con mujeres, tampoco comían carne, pescado, ni se cortaban el cabello. Tras este tiempo de preparación, en la noche que finalizaba el ayuno, los indios y el sacerdote se dirigían al monte, con el pelo cortado, pintados y ataviados con vestimentas adornadas con plumas. Los moxos servían chicha en totumas, frutos cuya cáscara se utilizaba como recipiente. La totuma más vistosa, adornada con plumas, se destinaba al especialista religioso quien, al dar el primer sorbo, era seguido por el resto del pueblo. Una vez embriagados, “hombres y mujeres interpolados, en redondo formaban un círculo y entonando el más diestro se

[571] RUIZ DE MONTOYA, *Conquista espiritual*, p. 38.
[572] RIVERO, *Historia de las misiones*, p. 104.
[573] RIVERO, *Historia de las misiones*, p. 105.

estaban toda la noche danzando y cantando con vana jactancia las proezas y hazañas de sus mayores".[574]

Los sollozos, súplicas colectivas, los cantos, las danzas acompañadas de sonajas de carrizos y los "recios y desentonados gritos" del especialista religioso constituyen manifestaciones sonoras ritualizadas que poseen un uso deliberado y estructurado en contextos rituales. Su finalidad es generar experiencias específicas, tales como establecer una conexión entre el mundo terrenal y divino, así como transmitir significados simbólicos, como la relevancia de preservar los ciclos naturales en beneficio de la agricultura y de la comunidad.

Hasta el momento, se ha observado que los sonidos ritualizados funcionan como un don, un obsequio ofrecido a los dioses para mantener vigente un contrato que beneficia a la comunidad. El uso de estimulantes como el alcohol, la yopa o el peyote induce experiencias sensoriales intensas, capaces de generar una mayor resistencia para continuar bailando durante toda la noche, así como devoción, reverencia y éxtasis. Estas experiencias sensoriales reforzaron el ritual y facilitaron la transmisión efectiva de mensajes simbólicos que reflejaban el orden social de las naciones indígenas.

Por otro lado, en los casos expuestos también se vislumbran expresiones sonoras que evocaron reacciones de resistencia entre los indios. Tal es el caso del sonido de las campanas. En vez de atender la misa oficiada por el padre Antonio Ruiz de Montoya, los guaraníes huían al monte para mostrar pleitesía a restos óseos de sus antiguos sacerdotes. Ante tal acto contrahegemónico, los jesuitas resolvieron instaurar cruces en antiguos oratorios y destruir públicamente las devociones indígenas.

Con la tipología de devociones indígenas que se acaba de presentar se aprecia que, fenómenos como la creación del mundo, de la humanidad, de los medios para subsistir, así como el surgimiento de enfermedades y desastres tienen un origen sobrenatural y misterioso. Atribuir este principio a divinidades, es aceptar la omnipresencia de algo superior a la humanidad y que se rige por

[574] ALTAMIRANO, *Historia de la misión de Mojos,* p. 47.

su propio orden natural.[575] Estos seres divinos están vinculados con las preocupaciones y necesidades prácticas de cada uno de estos grupos,[576] por lo que es fundamental mantener las gracias concedidas por los dioses a través de los rituales.

Música para la guerra

Varias naciones indígenas estudiadas en esta investigación practicaron una agricultura incipiente, actividad que tuvo que complementarse con otras fuentes de alimentación obtenidas por la caza, recolección y pesca. Esto las condujo a delimitar sus territorios, generar estrategias sociales, técnicas, políticas, e incluso religiosas para evitar la falta de alimento.[577] Se organizaron en grupos no muy numerosos, unidos por lazos familiares y transitaron en puntos fijos para adquirir el sustento. Una intromisión de alguna nación enemiga al territorio ajeno podía culminar en contienda.

La guerra se convirtió en la institución de control territorial y de sobrevivencia,[578] tal como se puede vislumbrar entre los guaraníes. La Cuenca del Plata comenzó a ser habitada a partir de gestas migratorias de tupí-guaraníes, cuya principal forma de cohesión social y política fue la guerra.[579] Por medio de ella delimitaron su territorio frente a otros grupos contendientes; en caso de ser victoriosos, tomaban a las mujeres para ampliar sus redes de parentesco. La poligamia fue una práctica exclusiva para los jefes guerreros que les permitió reforzar su poder político; con ella lograron someter a las familias de sus respectivas consortes y establecer una serie de obligaciones y derechos.[580] Una de las tareas principales de los vasallos fue sumarse a las huestes militares y defender su territorio. En otros espacios, como en el noroeste novohispano, se constata que las sociedades indígenas elegían a sus líderes o caciques a partir

[575] DURKHEIM, *Las formas elementales*, p. 36.
[576] MALINOWSKI, *Magia, ciencia y religión*, p. 4.
[577] BETTINGER, *Hunter-Gatherers,* p. 7.
[578] LEVI-STRAUSS, *Magia y religión*, p. 242.
[579] SÚSNIK, *Guerra, tránsito, subsistencia,* p. 41.
[580] AVELLANEDA, *Guaraníes, criollos y jesuitas,* pp. 28-32.

de sus capacidades y estrategias bélicas; tenían en alto estima a los ancianos por su experiencia en el campo de batalla,[581] pues estaban conscientes de que una estrategia de ataque y defensa bien hecha era garantía de victoria.[582]

Dado que la guerra facilitó la creación de paisajes idóneos para vivir, ésta se vio proyectada en la ritualidad y en las prácticas sonoras de las sociedades indígenas. Son innumerables los juicios emitidos por los jesuitas sobre la personalidad de los indios. Continuamente se habla de su belicosidad, ferocidad, de lo esforzados y valientes que son en la guerra. Independientemente si esto fuese parte de figuras retóricas en la narrativa ignaciana, lo cierto es que existen muchas narraciones de cómo los indios hacían homenajes antes, durante y después de ir al campo de batalla. He aquí algunos ejemplos.

Antes de lanzarse a la contienda los sinaloas, zuaques, ahomes y teguecos, sus caciques y especialistas religiosos los convocaban para emborrarse a manera de preparación; mientras tanto, el especialista religioso de mayor rango hacía oraciones. En este ritual no participaban mujeres y niños.[583] Al culminar la batalla, la nación victoriosa cortaba las cabezas del grupo contendiente y se las llevaban a su morada, donde las ensartaban en astas y se colocaban en medio de la plaza. Alrededor de las cabezas se sentaban los indios principales, los sacerdotes y los ancianos para hacer un brindis con tabaco chupado. Terminando esto, el indio de más autoridad se ponía de pie "y desde allí entonaba el principio de su predicación, y comenzaba a paso lento a dar vuelta a la plaza del pueblo, prosiguiendo su sermón, y levantando el tono y los gritos de suerte, que desde sus casas y hogueras les oían todos los del pueblo".[584] Cuando el indio regresaba donde se hallaban las cabezas, los principales le aplaudían y cantaban "has hablado, y amonestándonos muy bien, mi abuelo, yo tengo un mismo corazón con el tuyo".[585] Todos los naturales se juntaban "a la borrachera y baile general, al son de grandes tambores, que

[581] PÉREZ DE RIBAS, *Historia de los triunfos*, p. 11.
[582] MALINOWSKI, "La cultura", p. 21.
[583] PÉREZ DE RIBAS, *Historia de los triunfos*, p. 9.
[584] PÉREZ DE RIBAS, *Historia de los triunfos*, p. 18.
[585] PÉREZ DE RIBAS, *Historia de los triunfos*, p. 18.

sonaban y se oían a una legua: y en este baile entraban las mujeres y se celebraba de esta suerte".[586] Alrededor de las cabezas la gente bailaba y gritaba en distintas tonalidades, se lanzaban injurias a los difuntos enemigos, se entonaban cantos de victoria y se brindaba, todo acompañado de tabaco.

Esta ceremonia tiene de fondo invocar la resolución de los conflictos de la comunidad, tales como la disputa territorial y de los recursos, la eliminación de sus enemigos y la obtención de un estatus o prestigio de quienes liderearon el combate.[587] El ritual podría catalogarse como un ritual de paso, ya que los indios sabían que en cualquier momento podían cruzar la frontera entre la vida y la muerte.[588] Cuando se emborrachaban los guerreros para adquirir valor, el especialista religioso enunciaba sermones para implorar, ante las divinidades, por la protección de sus semejantes en el campo de batalla. La gracia fue concedida pues los indios triunfaron ante la muerte y este don debió ser agradecido con otros dones: las cabezas de los enemigos, los sermones, gritos, cantos, bailes y bebida. Inmediatamente, un ritual en el que solamente participaban los valores pasó a ser un rito de incorporación,[589] puesto que toda la nación se convidó del alcohol y del tabaco, del canto y de la danza, con el fin de agradecer que sus tierras, mujeres e hijos estaban a salvo.

La jerarquización social es visible en este ritual. Están los caciques, quienes tienen el poder de dirigir a los guerreros en el campo de batalla, y los sacerdotes que poseen las facultades para conectarse con la divinidad y solicitar sus favores. En un segundo plano, se encuentran los guerreros que, además de responsabilizarse de sus tareas cotidianas para adquirir el sustento, asumen la obligación de ir a las contiendas para defender su territorio. Las mujeres se quedan en la morada para proteger a los más pequeños. Los sonidos ritualizados proyectan dicho orden social. Quien canta alrededor de la plaza es el especialista religioso de mayor rango. Los caciques y guerreros se unen a ese canto para

[586] PÉREZ DE RIBAS, *Historia de los triunfos*, p. 9.
[587] CAILLOIS, *El hombre y lo sagrado*, p. 22.
[588] VAN GENNEP, *The Rites of Passage*, p. 11.
[589] VAN GENNEP, *The Rites of Passage*, p. 29.

agradecerle sus capacidades de pedir favores a las divinidades; y por último se integra el resto de la sociedad.

Entre los tepehuanes, los triunfos bélicos se celebraban con brío. La comunidad era convocada, y ésta acudía armada de arcos, aljaba, flechas, hachas, lanzas, machetes y cuchillos. Los indios pintaban sus rostros, tanto hombres como mujeres, de diversos colores; tenían las narices y las orejas perforadas, y sus cabellos largos de tal manera que se lo podían trenzar y acomodar en forma de tiara. Llevaban puestos en la cintura sartas de cascabeles, y, estando todos juntos, uno de los más ancianos comenzaba a entonar melodías, mientras un tambor lo acompañaba, y el resto de la comunidad le hacía coro. Lo que sus melodías narraban eran sus guerras, proezas y victorias en el campo de batalla. Cuando la guerra había acaecido recientemente, los tepehuanes conservaban las cabezas de sus enemigos como trofeos, y las ostentaban en sus bailes.[590]

El padre Gonzalo de Tapia (1561-1594) fue víctima de estos rituales entre los indios zuaques. Cuando se adentró en las inmediaciones del río Zuaque para erigir pueblos de misión,[591] los habitantes ya habían tenido desencuentros violentos con los españoles, por lo que tuvieron que desarrollar estrategias militares para enfrentar a los conquistadores. Dieron batalla en terrenos accidentados, cubiertos de breñales donde difícilmente podían acceder los caballos. Una vez cercados los españoles, eran atacados sorpresivamente con flechas envenenadas.[592] La estancia de Gonzalo de Tapia no fue sencilla. Poco después de su arribo hubo un brote de viruela y sarampión, y también un temblor. Los zuaques responsabilizaron de estos acontecimientos al padre Tapia y en 1594, en la misión de Dibopora fue asesinado. Desnudaron el cuerpo del jesuita cortándole la cabeza y el brazo izquierdo, partes que se llevaron los rebeldes para ejecutar sus ceremonias de victoria.[593]

---

[590] "Tepehuanes. Sierra de San Andrés (1633) por Diego Ximénez", en AGN, Jesuitas, III-15.
[591] Actualmente se conoce como río Fuerte
[592] PÉREZ DE RIBAS, *Historia de los triunfos,* p. 163.
[593] PÉREZ DE RIBAS, *Historia de los triunfos*, p. 50.

En otra área geográfica, el padre Antonio Ruiz de Montoya relata cómo intentaron matarlo, junto con el padre Simón Masceta, un grupo de rebeldes guaraníes en la misión de Loreto, encabezados por el cacique Miguel Atiguaye. La discordia se centraba por la imposición del matrimonio monogámico, por lo que el cacique se expresó ante sus vasallos:

> "Los demonios nos han traído a estos hombres (refiriéndose a los jesuitas), pues quieren con nuestras doctrinas sacarnos del antiguo y buen modo de vivir de nuestros antepasados, los cuales tuvieron muchas mujeres, muchas criadas y libertad en escogerlas a su gusto. Y ahora quieren que nos atemos a una mujer sola".[594]

Después de este pronunciamiento, cierta noche, en la misión de Loreto hubo ruido y estruendo con tambores y flautas como señal de guerra. En la plaza se hallaban 300 indios armados con arcos, flechas, escudos y espadas, pintados de colores y con coronas adornadas con plumería. El martirio de los jesuitas lo evitó el cacique de la misión de San Ignacio, Roque Maracana, quien agarró de su vestimenta a Miguel Atiguaye, lo arrojó al suelo y lo humilló frente a su gente.[595]

La guerra fue una institución que permitió mantener un equilibro en el control territorial y de los recursos naturales. La poligamia también está conectada con esta institución; al poseer varias consortes se sumaba el poder político de los caciques. Las familias de las esposas estaban obligadas a prestar sus fuerzas a cambio de las contraprestaciones de la familia del esposo. A partir de una alianza, ya sea por matrimonio, ritual, sucesiones de bienes o guerra, los dos grupos comenzaban a compartir las mismas obligaciones de derecho y de interés, así como a colaborar mutuamente.[596] Por otra parte, cuando alguna de las partes no colaboraba, se ponía en juego la autoridad, honor y prestigio del marido, como jefe de familia y líder de la comunidad. Imponer el matrimonio monogámico puso en peligro esta dinámica de ecología social.

Para los pimas de Sonora, la guerra se convirtió en una condición de vida cotidiana debido a las constantes incursiones de sus enemigos, los apaches.

---

[594] RUIZ DE MONTOYA, *Conquista espiritual*, p. 16.
[595] RUIZ DE MONTOYA, *Conquista espiritual*, pp. 16-18.
[596] MAUSS, *Sociología y antropología,* pp. 160-161.

Incluso en tiempos misionales, los apaches fueron un factor significativo en la inestabilidad del proyecto jesuítico. Cuando los pimas regresaban victoriosos de una contienda, celebraban con danzas. Se encendía una fogata y alrededor de ella se colocaban cabelleras o miembros de los enemigos muertos. Los pimas danzaban alrededor de estos restos, al son de cantos y gritos. En una visita a la ranchería de Quiburi, los misioneros Eusebio Kino y Juan Mateo Mange fueron recibidos con júbilo, pues recientemente habían triunfado en una contienda contra los apaches. Los misioneros fueron testigos de "un exquisito baile en forma circular, en cuyo centro una alta asta donde pendían 13 cabelleras, arcos, flechas y otros despojos de otros tantos enemigos apaches que habían muerto".[597] A esta celebración se sumaron soldados españoles, quienes también bailaron junto con los pimas.

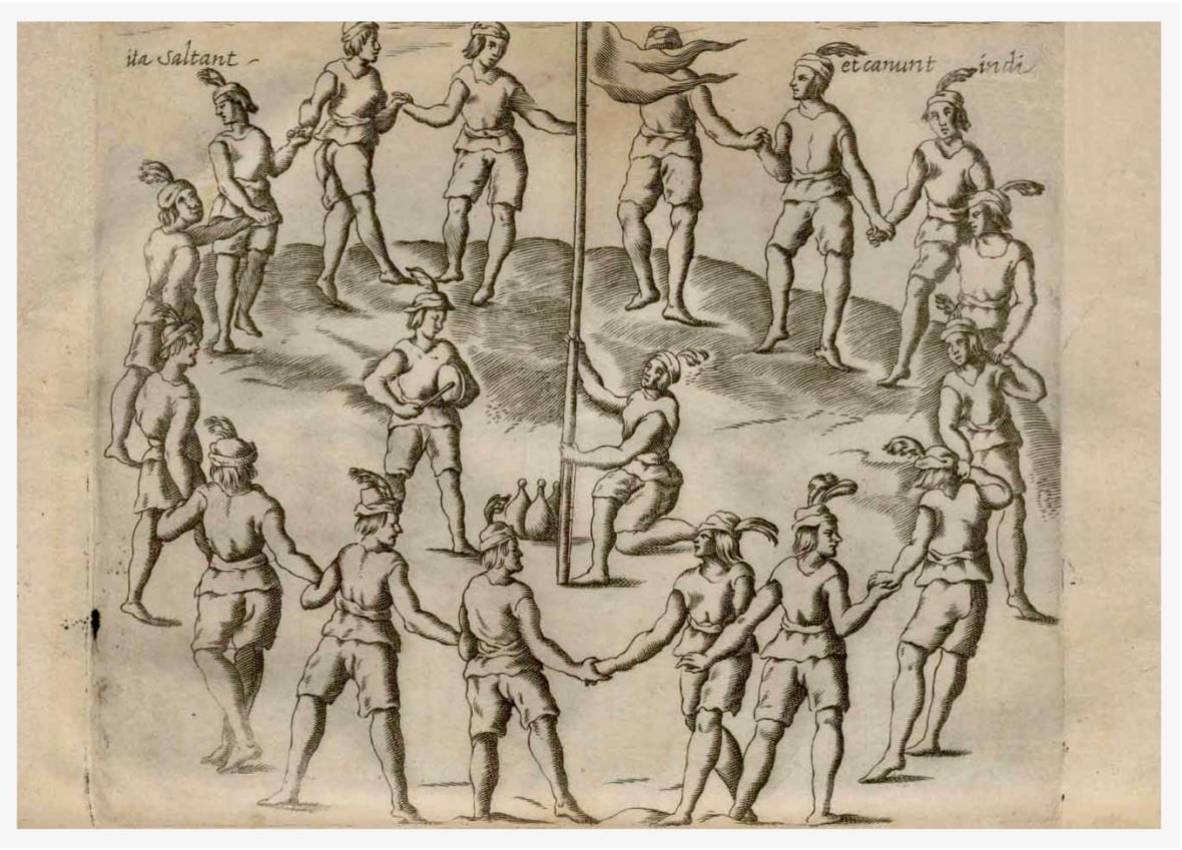
En el Chile austral, cuando había danzas que conmemoraban la guerra, los indios se vestían con sus mejores trajes, llevaban en el cuello unas cadenas llamadas llancas, las que tenían incrustaciones de peces, de caracoles o de perlas. En la cabeza se amarraban telas finas de distintos colores, y se colocaban penachos con plumas blancas, rojas, azules y amarillas. Comenzaban a bailar y a cantar al son de un tambor y flautas. Con saltos ligeros, formaban una rueda y giraban alrededor de un estandarte sostenido por un alférez. Junto a éste se colocaban vasijas llenas de vino y chicha, de los que los hombres se convidaban unos con otros mientras bailaban, y no dejaban de beber hasta el amanecer o hasta privarse del juicio. Las mujeres no eran partícipes de este círculo; ellas bailaban y bebían fuera de él.

Las flautas con las que eran acompañadas estas danzas estaban elaboradas con huesos de sus enemigos adquiridos durante la guerra. Estos instrumentos de viento eran un símbolo de triunfo y gloria. Lo que entonaban los indios eran cantos llanos y, cuando acababa la copla, tocaban sus flautas, repetían su copla y se volvían a ejecutar las flautas. Solían cantar gritando alto.

[597] MANGE, *Diario de las exploraciones en Sonora,* p. 63.

En esta fiesta se hablaba del tiempo pasado, de las batallas ganadas o de las injurias que no fueron vengadas.[598] La siguiente imagen ejemplifica esta danza.

Figura 3
Baile de los indios del reino de Chile



Fuente: De Ovalle, *Histórica relación del reino de Chile*, p. 90.

En las celebraciones expuestas se observa la obligación de dar, de ofrecer regalos a las divinidades: cabezas, brazos o flautas hechas con huesos de los enemigos; bailes alrededor de hogueras, cantos, vino, chicha, tabaco, entre muchos más. Sólo de esta manera los indios podían preservar su existencia en el mundo, sus territorios, su autoridad y prestigio frente a su nación.

Todos estos rituales manifiestan un comportamiento físico en común, mismo que es provocado por las expresiones sonoras. La música para la guerra es capaz de exaltar a los guerreros, de provocarles valor u odio hacia sus

[598] DE OVALLE, *Histórica relación del reino de Chile,* pp. 91-92.

enemigos, así como tiene el poder de estimular el sistema nervioso.[599] Los instrumentos musicales, como los percutivos y los de viento, son un referente constante entre estas sociedades guerreras, ya que se caracterizan por marcar un pulso violento antes y durante la guerra, y a la vez son embriagadores en la celebración de las victorias. Estos instrumentos musicales pueden generar efectos fisiológicos, como en las danzas que culminaban hasta el amanecer, en las que los tambores, flautas y cantos eran capaces de reducir la fatiga, a tal grado de provocar experiencias mágicas o de éxtasis.[600]

Los ritos funerarios

De acuerdo con el *Diccionario* de la Real Academia, la palabra "muerte" se define como la cesación o el fin de la vida. Socialmente, la muerte puede tener un impacto significativo en las comunidades, ya que el fallecimiento de una persona pone de manifiesto la presencia de un cadáver en descomposición. De quien antes estaba vivo, solo quedarán los recuerdos. En este afán de preservar la vida emana el miedo a la muerte.[601] He aquí algunos ejemplos.

Por enseñanza de sus abuelos, los indios de Juli exteriorizaban su angustia cada vez que aparecía un arcoíris en el cielo, pues se decía que sus huacas[602] estaban enojadas y, por consecuencia, alguien moriría.[603] Para evitar la muerte, lloraban y ofrecían sacrificios de animales a sus huacas para aplacar su ira. También sentían pavor cuando se encontraban con alguna lechuza durante la noche porque eso era presagio de que algún enfermo del pueblo perecería. Por su parte, los chiquitos temían a ciertos cantos de pájaros; a través de la interpretación de éstos, sus sacerdotes pronosticaban eventos infaustos, enfermedades, contagios o muertes.[604] De acuerdo con el misionero Diego

[599] MARTÍN, *Manual de antropología de la música*, p. 125.
[600] ELIADE, *El chamanismo y las técnicas*, p. 148.
[601] MARTÍNEZ, *La invención de la muerte,* p. 23.
[602] Devociones andinas.
[603] "Pater Ioannes Gomez, Patri Francisco Borgiae (Lima, Ineunte anno 1571)", en *Monumenta Peruana I*, p. 425.
[604] *Relación historial de las misiones*, p. 33.

Ximénez en su informe sobre los tepehuanes de 1633, los especialistas religiosos podían intoxicar a la gente y causarles enfermedades, por lo que supuestamente los indios vivían temerosos de ellos. En caso de enfermar, acudían a ellos, quienes sacaban "de la parte ilesa palos, yerbas, piedras, culebras, metales y otras cosas con que estaban hechizados".[605] Los indios de Maynas mostraban un miedo semejante a sus "hechiceros", sobre todo porque tenían capacidades mágicas para provocar maleficios.[606] Todos estos casos tienen algo en común: el miedo a morir y el anhelo de evitarlo.

Cuando alguien es alcanzado por la muerte, los sobrevivientes se sienten amenazados por ella, por lo que la muerte se transfigura en un ente al que se le venera e implora con respeto.[607] Los ritos funerarios y sus sonidos ritualizados no solamente sirven para honrar a los muertos, sino a la muerte misma. En estos rituales, los vivos padecen de ambivalencia emocional, de fascinación y de miedo.[608] Se muestran afectuosos con el fallecido por la amistad y amor que le tenían, no obstante, también manifiestan inconformidad por la pérdida que provoca la muerte. Los ritos funerarios buscan mantener la conexión afectiva con el fallecido, pero al mismo tiempo se desea romper los lazos con la muerte como una muestra desesperada por no querer perecer.

Las fuentes consultadas dan testimonio de las siguientes creencias después de la muerte. Los indios de California hablaban del alma, a la que se le despedía con "terrible gritería entre las mujeres".[609] Los guaycurúes del Chaco creían en la inmortalidad del alma y de que había otra vida después de la muerte; por tal motivo, se les ponía comida a los muertos durante su sepultura.[610] Los maipures y pianches del Orinoco también mencionaron la existencia del alma, a la que llamaban *amitáminé*. Después de morir, ésta se dirigía a un lugar lleno de

[605] "Tepehuanes. Sierra de San Andrés (1633) por Diego Ximénez", en AGN, Jesuitas, III-15.
[606] RODRÍGUEZ, *El descubrimiento del Marañón*, p. 206.
[607] CAILLOIS, *El hombre y lo sagrado*, p. 43.
[608] GEERTZ, *La interpretación de las culturas*, p. 146.
[609] BAERGERT, *Observations in Lower California,* p. 107.
[610] LOZANO, *Descripción corográfica del gran Chaco,* p. 66.

delicias o a un pozo donde ardía perpetuamente el fuego. Sólo se podía huir de aquel pozo por medio de cantos dedicados a su dios Purrúnaminári.[611]

La muerte es algo que siempre se quiere postergar, por lo que las creencias religiosas soslayan esa angustia. Afirmaciones como la existencia del alma y de su inmortalidad dan una sensación de que la muerte no es del todo real, de que no existe una total destrucción personal.[612] Algunos de los rituales que se presentarán a continuación confirman la esperanza de que existe un después, que puede ser mejor que la vida presente.

En los Llanos, cuando fallecía un enfermo se convocaba a la comunidad a casa del difunto. La atmósfera sonora se conformaba por llantos y "gritos tan descompensados, todos juntos, hombres y mujeres, chicos y grandes, que parecen confusiones del infierno".[613] Después hacían lo mismo, pero de forma individual y cada uno se acercaba al cuerpo, le besaban las manos y le preguntaban el por qué los había abandonado. En caso de que el fallecido fuese varón, se hacía remembranza de su valentía y de su maestría con el arco, la flecha, la macana, en la caza, así como se hablaba de sus virtudes en el campo de batalla. De ser mujer la difunta, se adulaban sus manos, pues fueron capaces de preparar buen cazabe, de sazonar y preparar fuertes bebidas embriagadoras para las fiestas. Este ritual funerario duraba entre tres o cuatro días con cuerpo presente, y, para adquirir fuerzas y seguir llorando, gritando y aullando, los indios bebían chicha fuerte. El cuerpo se enterraba en medio de la casa y en su tumba depositaban su macana, arco y flechas, la cama que usaba, cazabe, comida, caracoles y cuentas de vidrio.[614]

Los ritos funerarios de los seris de Sonora no son muy diferentes al ejemplo anterior. Durante un día entero, las mujeres lamentaban a sus muertos con aullidos, gritos y cantos con melodías tristes. En caso de que haya muerto un niño o un buen amigo, los padres se afeitaban la cabeza y se pintaban la cara de negro. El entierro consistía en colocar los cadáveres en árboles, cubriéndolos

[611] GILIJ, *Ensayo de la historia americana*, p. 35.
[612] MALINOWSKI, "La cultura", p. 30.
[613] RIVERO, *Historia de las misiones*, p. 115.
[614] RIVERO, *Historia de las misiones*, pp. 115-116.

con arbustos, de manera que se secasen con el sol y no fuesen devorados por las aves de rapiña. Los indios pimas quemaban los cadáveres.[615] A diferencia de los seris, los tepehuanes colocaban a sus muertos en cuevas, acompañándolos con sus pertenencias como arcos, carcaj, flechas y comida.[616]

Algunos indios de Maynas enterraban a su difunto dentro de la morada en la que vivía, con la finalidad de tenerlo presente en la memoria de la familia; otros quemaban el cuerpo en una hoguera, junto con todas sus pertenencias. Durante varios días se le honraba "con continuos llantos interrumpidos con grandes borracheras".[617] También entre los Chiquitos se lloraba con frenesí a los difuntos. Entonaban endechas que hacían remembranza a aquel tiempo pasado que compartieron con los muertos. Eran enterrados dentro de sus moradas.[618]

Según el padre Manuel Canelas, los guaycurúes del Gran Chaco envolvían el cuerpo del difunto de pies a cabeza con su quillapi,[619] lo ataban y cosían. A continuación, emitían "alaridos tristísimos al son lúgubre de los porongos".[620] Posteriormente, procedían a sepultarlo a dos millas del pueblo. Al colocarlo en la fosa, se le ponía un cántaro de agua y alimentos. Cubierto con tierra, se disponían ramas de árbol encima para cercar, añadiendo también el arma del fallecido. El entierro era acompañado con porongos y lamentos. El jesuita Pedro Andreu añade que, cuando alguien moría, doblaban el cuerpo de manera que la punta de la barba tocara las rodillas. Lo ataban y lo introducía en una red espesa hecha con hilo de chaguar. En procesión, lo llevaban a las afueras del pueblo donde sería enterrado.

> "Van por delante los indios con sus dardos y flechas y con todos los instrumentos músicos tocando y cantando. Se siguen los muchachos que hacen lo mismo que los hombres. Después va el difunto que llevan arrastrando 6 a 8 indias agarradas del costal, cierra la procesión la turba

---

[615] "Una carta del padre Adam Gilg", p. 155.
[616] "Tepehuanes. Sierra de San Andrés (1633) por Diego Ximénez", en AGN, Jesuitas, III-15.
[617] RODRÍGUEZ, *El descubrimiento del Marañón*, p. 206.
[618] "El P. Pablo Joseph de Arriaga al P. Claudio Aquaviva (Lima 6 de abril 1594)", en *Monumenta Peruana V*, p. 416.
[619] El quillapi es una capa.
[620] "Relación sobre los mocobíes por Manuel Canelas" en CAMAÑO, *Entre los jesuitas del Gran Chaco*, sp.
Los porongos son maracas elaboradas con corteza de calabaza.

> de mujeres, cantando en su lengua las propiedades del difunto. 'Murió N. era buen soldado o capitán'. Otras llevaban tocando sus tamborcitos, que son ollas con un poco de agua dentro y un queresito atado a la boca bien estirado, que hace un sonsonete triste y melancólico".[621]

Al llegar al sitio de sepultura, se excavaba una fosa circular, acto en el que las mujeres entonaban cánticos y brincaban alrededor del cuerpo. Posteriormente, era colocado en posición sentada. Se cubría con tierra, troncos de árboles y ramas verdes. Finalizado el entierro, los guaycurúes retornaban a la morada del difunto, donde permanecían por largo rato cantando.

Los sonidos ritualizados aquí expuestos forman parte de un proceso de separación entre los sobrevivientes y el difunto. Ver morir a alguien que ya no va a estar entre los vivos evoca dolor, desolación, incertidumbre y miedo a morir. Por medio de gritos, alaridos, aullidos, sollozos, lamentos, cantos con melodías tristes, endechas, música y borracheras los vivos se despedían de los muertos. En algunos casos se les enterraba cerca de sus familias, con sus pertenencias y comida. Estos actos proyectan el compromiso moral que tenían los miembros de la comunidad con el que acababa de morir.

Por otro lado, se aprecia la constante que, al momento de enterrar el cuerpo, se les ponía ofrendas como forma de respeto y honra hacia el occiso. También se colocaba comida y prendas personales, como caracoles, cuentas de vidrio, macanas, arcos, carcaj, flechas y otros utensilios. Esto confirma la creencia de que la muerte no era el fin último, sino una transición a otro plano de existencia.[622] Los objetos ofrecidos al muerto podían asegurar su viaje hacia el más allá o para su bienestar en otra vida.[623] Mientras tanto, los sobrevivientes que habían participado en los ritos funerarios, de alguna manera también se preparaban para su propia muerte.[624]

---

[621] "Carta del padre Pedro Andreu, jesuita, al procurador general Simón Bailina, con relación de la vida del padre Francisco Ugalde, muerto por indios mataguayos del Paraguay. Miraflores, 22 de noviembre de 1757", en *Entre los jesuitas del Gran Chaco*, sp.
[622] VAN GENNEP, *The Rites of Passage*, p. 149.
[623] JOHANSSON, "La muerte en Mesoamérica", pp. 46-53.
[624] MALINOWSKI, "La cultura", p. 30.

Otros eventos festivos

Las sociedades indígenas han desarrollado diversas manifestaciones sonoras que, además de estar vinculadas a su espiritualidad, también estuvieron presentes en celebraciones de la vida cotidiana, como el fortalecimiento de alianzas con naciones amigas, la celebración de épocas de abundancia de alimentos, la conmemoración de matrimonios o como recordatorio de los peligros que la naturaleza presentaba. En este apartado se expondrán algunos ejemplos.

En Sonora, el padre Joseph Och describió una celebración que en tiempos misionales se realizaba clandestinamente, misma que intentó erradicar. Antes de que las mazorcas maduraran, los naturales las arrancaban y desgranaban. Luego, hervían los granos en grandes ollas para producir un licor, acto acompañado por música de tambor de cuero y flauta. La música se ajustaba al ritmo de la ebullición del agua, ya fuera rápida o lenta. Posteriormente, esta bebida era compartida entre todos los presentes. Las personas cantaban y bailaban durante toda la noche hasta que se agotaran las provisiones. Para eliminar esta festividad, Och visitaba casa por casa y recogía los mejores granos de maíz para almacenarlos y distribuirlos a lo largo del año.[625]

Sobre esta misma provincia, Ignacio Pfefferkorn señala que los pimas eran dados al baile, bebida y juego, principalmente en los meses de junio y octubre, cuando las pitahayas maduraban. El jugo de este fruto se fermentaba para crear un licor dulce. Cuando se juntaban las naciones amigas para fortalecer sus alianzas políticas, lo bebían y danzaban.

> "Se forma un círculo grande tomándose de la mano e intercalándose hombres y mujeres. Tomando turnos todos saltan y brincan, dan unos pasos para adelante y otros hacia atrás, caminando en círculo. Van gesticulando, haciendo muecas y adoptando posturas cómicas. La única música que acompaña este baile es un canto salvaje que más parece el aullido de los lobos que el sonido de la voz humana. El bajo lo producen 2 o 3 que se sientan en el cetro del círculo y que producen un sonido sordo golpeteando unas ollas de barro con pedazos de madera".[626]

[625] Citado en HAUSBERGER, *Für Gott und König*, pp. 404-405.
[626] PFEFFERKORN, *Descripción de la provincia de Sonora,* p. 40.

En este mismo contexto de clandestinidad, el misionero Juan Jacobo Baegert señala que, en las misiones de California, los indígenas continuaban practicando sus rituales considerados "supersticiosos" en diversas ocasiones, como durante los nacimientos, la entrada de los jóvenes a la pubertad, los matrimonios, el embarazo de una mujer y el momento del parto. Para estos eventos, los indios cantaban canciones que llamaban *ambéra didí* y sus danzas *agénari*, prácticas culturas que fueron descritas por Baegert de la siguiente manera:

> "Su canto sólo consiste en cuchicheos y exclamaciones inarticuladas, sin sentido preciso, que cada quien entona como le da la gana, para expresar su alegría y contento, porque ni su idioma, ni su inteligencia, permiten una verdadera poesía rimada. Y la danza que siempre acompaña a estas canciones, no es más que un extraño y absurdo gesticular, brincar y marchar; un ridículo caminar haca adelante, hacia atrás y en círculos".[627]

Durante los días festivos en el Gran Chaco, los guaycurúes vestían sus atuendos de gala. Según el padre Manuel Canelas, el vestuario de los hombres consistía en cubrir el cuerpo con plumas de colores. Las plumas más largas se colocaban en sus tocados en formas de guirnalda. Algunos llevaban incrustaciones de puntas afiladas en los labios, también adornadas con plumas. Pintaban sus rostros y los brazos de color negro. Sus caballos también estaban decorados con plumas y jáquimas vistosas. Las flautas que armonizaban la fiesta "las adornan y las flautas que son de cuerno les echan por encima un curioso tejido que, esmaltado con pedazos de concha y abalorios, no luce poco. Las llevan colgadas al cuello o al nudo".[628] Las mujeres tenían el torso descubierto, pintado de color azul, así como sus rostros y brazos. En las orejas llevaban incrustaciones de maderas, mientras en el cuello colgaban collares de conchas y abalorios de plata y cobre.

> "Las que corren por brujas colocan en su desaliento su adorno, en su deformidad su hermosura y en su horror su respeto. ¡Esposas propias del diablo engreídas en su propia monstruosidad! No hay otras ni más sucias, ni más hediondas, ni más horrorosas. Su cabellera grasienta y enredada, sus orejas colgando hasta los hombros, sus rostros mugrientos y

[627] BAEGERT, *Noticias de la península,* p. 122.
[628] "Relación sobre los mocobíes por Manuel Canelas" en *Entre los jesuitas del Gran Chaco*, sp.

> renegridos, sus brazos dos tizones, sus vestidos viejos y despedazados. Así se muestran en público haciendo gala de todo este horror, siendo lo más admirable el que con tantos atractivos se concilian una pavorosa y casi común veneración".[629]

La nación de los achaguas, de los Llanos de Casanare, fue descrita por Juan Rivero como muy dada a beber. Cuando acaece "la bebezón solemne" (el día del año más esperado), los achaguas se vestían de gala, cuyo atuendo consistía en pintar sus cuerpos y rostros con diferentes figuras y rayas. El banquete se constituía por viandas de pescado y de mono y se armonizaba el festín con "unas flautillas que tocan sin concierto y sin arte".[630] En unas canoas tenían resguardada la chicha para beber. Los indios se disponían a comenzar el banquete, sentándose en el suelo por jerarquías. Primero los caciques y nobles, y después el resto del pueblo. Los sirvientes de los caciques servían la chicha en vasijas. Cuando la bebida hacía sus efectos, comenzaba una danza "sin concierto, sin orden y a gritos que parece un retrato del infierno, y siguiendo cada uno el ímpetu de su genio, ríen unos, lloran otros, allí cantan y tañen pífanos".[631]

El padre Francisco J. Eder dedicó varias páginas a describir los bailes de los moxos del Gran Chaco, los cuales perduraron en el periodo misional. Por ejemplo, después de algún banquete, los hombres se disponían a bailar. Adornaban sus cabezas con plumas de distintos colores, formando coronas con figuras muy elaboradas. Durante su danza, hacían mucho ruido al mover los pies, un sonido que, al parecer, les gustaba mucho.[632] Todos los varones tocaban algún instrumento musical para acompañar la danza, ya fuera flautas de caña, zampoñas, bajos de calabazas, flautas con hojas de palma y tambores. Un dato interesante sobre la estructura musical es el siguiente: "todos los bailes coinciden en un mismo compás, de 2x4, cuyo doble tiempo (que los músicos suelen señalar con la mano) lo marca el tambor con su palito y los bailarines, con los pies".[633]

---

[629] "Relación sobre los mocobíes por Manuel Canelas" en *Entre los jesuitas del Gran Chaco*, sp.
[630] RIVERO, *Historia de las misiones*, p. 108.
[631] RIVERO, *Historia de las misiones*, p. 108.
[632] EDER, *Breve descripción de las reducciones,* p. 286.
[633] EDER, *Breve descripción de las reducciones,* p. 288.

Por otro lado, el padre Eder describió un baile que consideraba supersticioso, cuya ejecución coincidía con la fiesta de Epifanía y se realizaba a sus espaldas. Se trata del baile del caimán, el cual no podía ser presenciado por mujeres y niños, ya que, de lo contrario, podían ser devorados por este animal. Para el ritual, los indios cortaban algunos árboles y les quitaban la corteza para construir flautas largas "que van aumentando progresivamente de diámetro, de manera que, cabiendo por un extremo en la boca, por el otro no se pueden abarcar con la mano. Su longitud puede llegar a tres varas".[634] Según Eder, el sonido de este instrumento musical era triste, lúgubre y profundo. Era acompañado por calabazas llenas de piedrecitas. Adornados con plumas, los bailarines danzaban al son de esta música, algunas veces gritando con voz ronca, gimiendo o ladrando como perros. Mientras esto ocurría, las mujeres y los niños se reunían en el pueblo para gritar, señal para indicar a los ejecutantes del baile del caimán que regresaran. Cuando aparecían los primeros danzantes, mujeres y niños salían corriendo al instante para resguardarse nuevamente en sus moradas.[635]

Finalmente, el padre Eder nos ofrece un ejemplo de cómo se celebraban las bodas entre los indios aramas, en las que la música no podía faltar. La élite arama solo podía casarse con personas de su misma nación. Cuando la hija de un cacique iba a contraer matrimonio, la familia del novio debía entregar como dote cierto número de patos y piedrecitas blancas ensartadas a manera de collar, que la novia llevaría colgando. A los novios se les asignaban cuatro criados: dos hombres para el prometido, encargados de cazar y pescar, y dos mujeres para la prometida, quienes le ayudarían a preparar la comida y la bebida. Eder añadió que estas mujeres también pasarían a ser concubinas del marido. El día de la boda, los hijos de los indios principales llevaban a la novia en una hamaca, mientras los súbditos acompañaban la procesión bailando. La celebración duraba ocho días, con grandes manjares, bailes y bebida.[636]

---

[634] EDER, *Breve descripción de las reducciones,* p. 291.
[635] EDER, *Breve descripción de las reducciones,* p. 292.
[636] EDER, *Breve descripción de las reducciones,* p. 85.

Entre los casos presentados, destacan las narraciones de los padres Joseph Och, Ignacio Pfefferkorn y Juan Jacobo Baegert, quienes denuncian la persistencia de ciertos rituales durante las temporadas de mazorca y pitahaya, o cuando los miembros de la comunidad estaban en un periodo de transición (nacimiento, adolescencia, embarazo, dar a luz). Los sonidos ritualizados descritos —como tambores, flautas, el burbujeo del agua y música al rito de éste, danzas, juegos, saltos, cantos y aullidos— no solo evidencian la continuidad de estas tradiciones en tiempos misionales, sino también la necesidad de preservarlas para mantener el equilibrio cósmico, asegurar la periódica llegada de estos frutos esenciales en su dieta y el bienestar de la comunidad. Asimismo, se revela un claro ejemplo de resistencia indígena, al llevar a cabo estas prácticas en secreto, lejos de la mirada de los misioneros. Conscientes de que podrían ser castigados por realizarlas abiertamente, los indígenas optaron por mantenerlas vivas en la clandestinidad.

No obstante, no todas las prácticas culturales indígenas fueron prohibidas durante el periodo misional, ya que hubo una continuidad negociada. Algunas danzas y el uso de instrumentos musicales autóctonos fueron “tolerados” en diversas celebraciones cristianas, tal como lo relata el padre Francisco J. Eder quien, a pesar de consider estas expresiones como “supersticiosas”, permitió que los indios siguieran ejecuándolas en las misiones de Moxos. Este tema será abordado con mayor profundidad en el capítulo 5.

Juicios de los jesuitas

Los juicios son formas mentales, verdaderas o falsas, que emergen de la vivencia. A través del mundo sensorial o racional se pretende hacer comprensibles las manifestaciones de la vida.[637] Las interpretaciones que emerjan de esta búsqueda están interconectadas con el sistema social, cultural y del poder de los intereses de quien interpreta.[638] Cualquier juicio corresponde

[637] DILTHEY, *El mundo histórico*, p. 229.
[638] HACKE - Musselwhite, *Empire of the Senses*, p. 3.

a un conjunto de experiencias, contextos culturales específicos o agendas de poder, así como es una proyección de la identidad del enunciante.

Los relatos jesuíticos sobre sus experiencias en el Nuevo Mundo son realidades creadas; representaciones y percepciones que buscaron dar sentido a los encuentros culturales que tuvieron con las sociedades indígenas,[639] cuyos juicios están interconectados con los sistemas sociales y culturales de Occidente, así como de una gama de intereses que buscaron defender y justificar estructuras hegemónicas coloniales. Al llegar a cada espacio inhóspito, los jesuitas se enfrentaron a un conjunto de sensaciones poco comunes, que emanaron del paisaje, de las personas y sus costumbres, de la flora, fauna, los colores, objetos, olores, comidas y sonidos.[640] Estos paisajes sensoriales fueron decisivos en la interacción entre jesuitas e indios, así como en la forma de controlar o de resistir.[641] Detrás de los juicios emitidos por los religiosos se visualiza un discurso de superioridad y barbarización bastante claro, mismo con el que se buscó justificar el sometimiento y el disciplinamiento social de los indios.

Como se pudo constatar a lo largo del capítulo, son diversos los juicios emitidos por los misioneros para definir la naturaleza de los indios. He aquí algunos: son pusilánimes, vengativos, bestias privadas de razón, broncos, cobardes y de corto entendimiento;[642] apóstatas, torpes, voraces y belicosos traidores;[643] fieros leones, gente soberbia, cruel, engañosa, ingrata, interesada, vengativa, grandes carniceros, matadores y comedores de carne humana;[644] con temperamento ígneo, adictos a los vicios e inmundicias sensuales;[645] brutos sin saber artefacto alguno;[646] padecen de seriedad, diligencia y consistencia;[647]

---

[639] SCHWARTZ, *Implicit Understandings*, p. 7.
[640] HACKE - Musselwhite, *Empire of the Senses*, p. 10.
[641] HACKE - Musselwhite, *Empire of the Senses*, p. 12.
[642] RIVERO, *Historia de las misiones*.
[643] "Tepehuanes. Sierra de San Andrés (1633) por Diego Ximénez", en AGN, Jesuitas, III-15.
[644] "Pablo Joseph Arriaga al P. Claudio Aquaviva (Lima 3 de abril de 1586)", en *Monumenta Peruana IV,* p. 24.
[645] *Relación historial de las misiones*, p. 30.
[646], "Breve noticia de la numerosa y florida cristiandad guaraní (1751)", en ARSI, Paraguay 14.
[647] "Una carta del padre Adam Gilg", p. 148.

torpes para las cosas del cielo, físicamente feos, parecen demonios y causan espanto.[648]

Los religiosos encargados del ministerio de los indios, cuya misión era anunciarles la Buena Nueva para conducirlos a la salvación eterna, manifestaron una postura claramente definida hacia sus protegidos. Consideraban que estos vivían en un estado de barbarie, alejados de la recta razón y de las prácticas propias del género humano.[649] En sus relatos se percibe una sensación de incomodidad y malestar ante las costumbres de los naturales. Este malestar, provocado por lo que ellos interpretaban como barbarie,[650] llevó a que las sociedades indígenas fueran juzgadas como incivilizadas.

No es de extrañar que, además de la supuesta naturaleza salvaje de los indígenas, los jesuitas también se enunciaran sobre las expresiones sonoras en cada una de las provincias. Se decía que cantaban con mala mezcla, desacordes tonos,[651] y descompasados gritos;[652] se argüía que ellos no cantaban, sino solamente hacían alaridos, estruendo y ruido,[653] que tocaban sus instrumentos musicales sin concierto y sin arte.[654] Incluso se hablaba de que los animales que habitaban estas regiones como chachalacas,[655] sapos, ranas y otras sabandijas quebraban la cabeza por sus porfiados gritos y descompasada música.[656]

Los jesuitas dieron sentido a todas estas percepciones sonoras asumiendo que eran expresiones demoniacas, amenazantes, inferiores y equivocadas. Argumentaron que estas prácticas no eran música, por lo que era menester combatirlas. Este proceso civilizatorio al que serían sometidos los indios en los pueblos de misión consistiría en la imposición de una hegemonía acústica.[657] En

---

[648] LOZANO, *Descripción corográfica del gran Chaco*.
[649] ACOSTA, *De procuranda indorum salute*, p. 63.
[650] ELIAS, *El proceso de la civilización*, p. 104.
[651] "Tepehuanes. Sierra de San Andrés (1633) por Diego Ximénez", en AGN, Jesuitas, III-15.
[652] *Relación historial de las misiones*, p. 119.
[653] RUIZ DE MONTOYA, *Conquista espiritual.*
[654] RIVERO, *Historia de las misiones*, p. 111.
[655] PFEFFERKORN, *Descripción de la provincia de Sonora,* p. 133.
[656] RIVERO, *Historia de las misiones*, p. 45.
[657] TOELLE, "Mission Soundscapes", p. 78

la vida real, los indios conservaron varias de sus usanzas musicales a pesar de la imposición jesuítica.

Consideraciones finales

Varias de las descripciones presentadas en este capítulo provienen de los recuerdos de *otros* escritos por *otros*, es decir, reflejan la manera en que los jesuitas entendieron diversas prácticas culturales ajenas: las de los indios. Estas interpretaciones fueron constituidas desde una perspectiva de intolerancia religiosa, calificando dichas prácticas como salvajes, con el propósito de justificar y legitimar la cristianización y el disciplinamiento social de los naturales. La música premisional fue evaluada bajo una fuerte carga ideológica por parte de los miembros de la Compañía de Jesús. No obstante, en estas narraciones se deja entrever una idea fundamental: la música no es un concepto universal.

Los rituales analizados forman parte de los recuerdos colectivos de cada una de las sociedades indígenas de la América española. Por medio de su repetición constante, se recordaba y se moldeaba la memoria histórica. La carga simbólica de estos rituales guiaba las conductas humanas al establecer códigos morales y compromisos con la comunidad y con las divinidades.

Los sonidos ritualizados y la danza tuvieron un alto valor simbólico y religioso para las sociedades indígenas. Más allá de los prejuicios jesuíticos sobre estas acciones colectivas, se pudo observar que las expresiones sonoras, además de solemnizar o provocar estados de éxtasis, generar un vínculo emocional con el recién fallecido, recordar tiempos pasados, evocar miedo ante la muerte o incitar valor en el campo de batalla, también formaron parte de una dinámica del don. Al ofrecer estos sonidos como regalo, se formalizaba el contrato con las divinidades, las cuales les concederían alimento, victoria, protección, salud, supervivencia o quizá una vida después de la muerte.

Gran parte de los sonidos ritualizados son una proyección de la cultura material compartida entre estas naciones. Debido a que los recursos naturales eran escasos en algunas regiones, y que las sociedades tenían que trasladarse

de manera estacional, lo único que podían llevar consigo o construir con facilidad en cualquier parte, eran instrumentos percutivos y de aliento. Los recursos musicales más importantes los llevaban integrados: la voz y el cuerpo. Según fuentes jesuíticas, la mayoría de las expresiones sonoras de los indios son cantos, aullidos, gritos, sollozos y bailes acompañados por la percusión de tambores y del mismo cuerpo humano.

A continuación, se muestra un registro de instrumentos musicales indígenas encontrados, hasta el momento, en nuestras fuentes jesuíticas. Esta tabla proyecta dicha cultura material musical relacionada, sin duda, con el ecosistema.

Tabla 14
Instrumentos musicales indígenas

Provincia jesuítica	*Misiones*	*Instrumentos musicales*	*Año en que se narró el testimonio*	*Evento en el que se usaban estos instrumentos*
Provincia de la Nueva España	Tepehuanes	Sartas de cascabeles a la cintura	1633	Bailes para el entretenimiento[658]
		Tambores y cantos		Para celebrar victorias después de la guerra[659]
	Tarahumaras	Tambores y cantos	1651	Para celebrar victorias después de la guerra
	Sonora	Cantos y gritos	1692	Ritos funerarios[660]
	California	Cantos y griterías	1717	Ritos funerarios[661]
	California	Flautas de barro llamadas pitos	1720	Cuando el enemigo se encontraba cerca, se avisaba a la comunidad con estos instrumentos[662]
	Nayarit	Cantos y tambores	1754	Recolección de maíz
		Cantos, bailes y borracheras		Nacimientos[663]

[658] "Asiento de la misión de la Quebrada de San Andrés, de la nación Acaxee (1633)", en AGN, Jesuitas, III-15.
[659] "Asiento de la misión de la Quebrada de San Andrés, de la nación Acaxee (1633)", en AGN, Jesuitas, III-15.
[660] MONTANÉ, "Una carta del padre Adam Gilg", p. 155.
[661] SALVATIERRA, *Misión de la Baja California*, p. 67.
[662] "Diario de la expedición por la tierra desde la misión de San Juan Bautista Malibat hasta la bahía de la Paz en el Seno Californico por el padre Clemente Guillén, 1720", en BNM.AF, 3/19.1, f. 16.
[663] ORTEGA, *Apostólicos afanes de la Compañía*, p. 21.

	California	Cantos y danzas	1772	Embarazos, nacimientos, bodas, transición de la niñez a la adolescencia[664]
	California	Cantos y gritos	1775	Ritual de los cazadores de venados[665]
	California	Sonajas rellenas de semillas, tambores y sarta de huesos pequeños	1794	Repartición de semillas para comer[666]
Provincia del Perú	Juli	Cantos y percusiones corporales	1569	Fiesta de Inti Raimi[667]
	Juli	Pingollos o flautas de madera y cantos	1577	Bienvenida a los huéspedes[668]
	Juli	Las mujeres llevan en los hombros cascabelejos o campanillas.	1589	Cuando las mujeres salían en público[669]
	Juli	Tambores y cantos	1592	Ritos funerarios[670]
	Moxos	flautas de caña, zampoñas, bajos de calabazas, flautas con hojas de palma y tambores	1791	Después de algún banquete[671]
Provincia del Paraguay	Chaco	Silbido	1594	Antes de atacar a los enemigos[672]
	Paraguay	Cantos y lloriqueos Cantos	1594	Ritos funerarios Después de la cacería o recolección[673]
	Chiquitos	Instrumentos de metal a manera de cañas gordas y cantos	1596	Celebración a los caciques[674]
	Paraguay	Tambores y flautas	1639	Para la guerra[675]

[664] BAEGERT, *Noticias de la península,* p. 122.
[665] BARCO, *Historia natural y crónica*, p. 187.
[666] SALES, *Noticias de la Provincia de California,* p. 74.
[667] "Pater Didacus de Bracamonte Patribus ac Fratribus Societatis Iesu, Lima 21 ianuarii 1569", en *Monumenta Peruana I,* p. 22.
[668] "El P. José de Acosta, Prov. al P. Everardo Mercuriano, Lima, 15 de febrero de 1577", en *Monumenta Peruana II,* p. 279.
[669] "Carta anua jesuitas, 1589", AGN, Jesuitas, III-16, exp. 9.
[670] "Carta anua de la Provincia del Perú, 1592", en *Monumenta Peruana V*, p. 228.
[671] EDER, *Breve descripción de las reducciones,* p. 288.
[672] "El P. Pablo Joseph de Arriaga al P. Claudio Aquaviva, Lima 6 de abril 1594", en *Monumenta Peruana V,* p. 395.
[673] "El P. Alonso de Barzana al P. Juan Sebastián, Prov. Asunción del Paraguay, 8 de septiembre 1594", en *Monumenta Peruana V,* p. 578.
[674] "Pablo Joseph de Arriaga, al P. Claudio Aquaviva, Lima 3 de abril de 1596", en *Monumenta Peruana VI,* p. *41*.
[675] RUIZ DE MONTOYA, *Conquista espiritual hecha por los religiosos,* p. 16.

		Cantos de mujeres		Para recibir a los huéspedes[676]
	Paraguay	Cornos americanos	1696	Bienvenida a los huéspedes[677]
	Chiquitos	Cantos y gritería	c. 1717	Para borracheras
	Chiquitos	Sartas de cascabeles	1726	Para todos los días festivos[678]
	Chaco	Tambores, instrumentos de viento, gritos	c.1749	Para asambleas previas a la guerra
		Silbatos, cuernos de buey y tambores, cantos		Para borracheras
		Aullidos Porongos (maracas de calabaza)		Para ritos funerarios[679]
Provincia de Chile	Chiloé	Palos percutivos	1594	Bailes de bienvenida[680]
		Aullidos		Para demostrar inconformidad
	Chiloé	Flautas de huesos humanos, tambores y cantos	1646	Para celebrar victorias después de la guerra
Provincia del Nuevo Reino	Llanos y Orinoco	Flotillas, pífanos y cantos	1736	Ceremonia de pescados chaca[681]
		Fotutos (trompetas de calabazo), tambores		Para celebrar victorias después de la guerra[682]
		Cantos y aullidos		Ritos funerarios[683]
	Orinoco	Maraca (sonajero de calabaza)	1782	Bailes y comilonas[684]
Provincia de Quito	Maynas	Pífano, tamborcillo y cascabeles	c.1637	Declaración de nobleza
	Maynas	Pífano y tamborcillo	1752	Nacimiento de un niño
		Aullidos		Para anunciar la guerra

Elaboración propia

[676] RUIZ DE MONTOYA, *Conquista espiritual hecha por los religiosos,* p. 13.
[677] SEPP, *Relación de viaje a las misiones*, p. 122.
[678] FERNÁNDEZ, *Relación historial de las misiones*, p. 30.
[679] "Relación sobre los mocobíes por Manuel Canelas" en *Entre los jesuitas del Gran Chaco*, sp.
[680] "El P. Pablo Joseph de Arriaga al P. Claudio Aquaviva, Lima 6 de abril 1594", en *Monumenta Peruana V,* p. 479.
[681] RIVERO, *Historia de las misiones*, p. 105.
[682] RIVERO, *Historia de las misiones*, p. 114.
[683] RIVERO, *Historia de las misiones*, p. 112.
[684] GILIJ, *Ensayo de la historia americana,* p. 334.

Capítulo IV

Educación, música y civilización en las misiones jesuitas. El disciplinamiento en el espacio y el tiempo

En el memorial del procurador general de la Provincia del Paraguay, Francisco Burges, destinado al rey de España (1702), el autor describió el estado de las misiones de Chiquitos de la América meridional, cuya labor de cristianización inició en 1691. Burges explicó lo complicado que fue el proceso de extirpación de "supersticiones" en la Chiquitanía, en especial la creencia en las profecías de los cantos de las aves, los que auguraban tiempos adversos y que inducían a los indios a huir a los montes. Los indios estaban atados a la naturaleza, lo que los hacía actuar como bestias, según el jesuita. Cuando fuesen juntados en pueblos de misión, era menester "primero hacerlos hombres que hacerlos cristianos".[685] El jesuita expuso los peligros a los que se enfrentaron los misioneros al reunir a dichas "bestias" en pueblos. Con esmero, tiempo y dedicación "se han establecido entre ellos policía y gobierno y los hemos hecho hombres". Prueba de ello es su asistencia cotidiana al catecismo y a la iglesia, rezan el rosario a dos coros, cantan las letanías, y "la juventud se cría en las escuelas abiertas a este fin, lo que mantendría para siempre el cristianismo en estos inmensos países".[686] Esta visión corresponde al mensaje del padre José de Acosta de finales del siglo XVI.

De acuerdo con Acosta, ser hombre implica vivir en la recta razón y la ley natural.[687] La recta razón alude a las normas morales que permiten distinguir entre el bien y el mal, y direccionar la voluntad humana. Cuando la razón actúa bajo estas leyes y principios, se dice que está en concordancia con la ley natural o ley divina, pues es la que permite mantener el orden en la naturaleza, la vida

[685] "Estado de las misiones llamadas Chiquitos, y de las establecidas sobre los ríos Paraná y Uruguay, por el P. Francisco Burges (1702)", en BNB, f. 8.
[686] "Estado de las misiones llamadas Chiquitos…", en BNB, f. 31.
[687] ACOSTA, *De procuranda indorum salute*, p. 63.

social y política.[688] El bárbaro, al carecer de capacidad, entendimiento y juicio es, por lo tanto, un animal.[689] Hay salvación para él si se le educa. Acosta aconseja lo siguiente: "doma su brío con freno y bocado, imponle cargas según su conveniencia, echa mano, si fuera preciso, de la vara. Y si cocea, no le hinques la espada con ira; púnzalo con moderación y enfrénalo poco a poco hasta que se vaya acostumbrando a mostrar obediencia".[690]

Como señaló Acosta, la educación es el camino para convertir a los bárbaros en hombres, ya que por medio de ella se pueden disciplinar sus hábitos y establecer control social. Entiéndase por educación no sólo la enseñanza formal e institucionalizada que se da en el aula, a la que sólo las élites podían acceder. La enseñanza era mucho más amplia y podía convivir con formas tradicionales locales.[691] En el proyecto misional, los jesuitas estaban conscientes de que el aprendizaje debía estar al alcance de todos los grupos sociales. La educación se impartió de manera diferenciada, en la que las élites indígenas recibían la instrucción formal, mientras que, para el resto de los habitantes, la educación consistía en la difusión de normas morales y sociales que influyeran gradualmente en el comportamiento individual y colectivo, así como en la enseñanza de oficios para generar individuos económicamente productivos.[692] Con este tipo de educación diferenciada se pretendía afianzar la obediencia de los naturales y el nuevo orden social.

Acosta sostuvo que era fundamental emplear todo tipo de ejemplos que estimularan los sentidos, de modo que el conocimiento se grabara en el alma desde la infancia.[693] En este contexto, la música ha destacado como un recurso valioso en la enseñanza, no solo por su capacidad para ejercitar la memoria, sino también por su influencia en las emociones y el comportamiento. Esta idea fue respaldada por el jesuita Josep Manuel Peramás, misionero y catedrático de retórica en el Colegio de Córdoba, quien la desarrolló en su obra escrita en el

[688] OCAMPO, "Reflexiones metafísicas sobre la ley moral", p. 35.
[689] ACOSTA, *De procuranda indorum salute*, p. 141.
[690] ACOSTA, *De procuranda indorum salute*, p. 141.
[691] GONZALBO, *La educación popular de los jesuitas*, p. 3.
[692] GONZALBO, *La educación popular de los jesuitas*, p. 4.
[693] ACOSTA, *De procuranda indorum salute*, p. 151.

exilio, *La República de Platón y los guaraníes* (1793). En el capítulo dedicado a la música, Peramás recurrió a figuras clásicas como Platón, Aristóteles, Filón, Cicerón y Quintiliano para subrayar su importancia en la educación de los párvulos y en la formación de ciudadanos virtuosos. Según el jesuita, el arte sonoro posee la capacidad de moldear temperamentos y ánimos equilibrados y rectos; puede suavizar lo áspero y duro en el alma; alivia el llanto y mitiga el dolor. Además, ciertos instrumentos musicales son capaces de apaciguar una mente desordenada y de dominar los sentidos desenfrenados.[694] Se esperaba que los conocimientos adquiridos se convirtieran en hábitos permanentes, pues "lo que se hace por costumbre no causa dolor sino placer, y que la fuerza de la costumbre es una segunda naturaleza".[695]

En este capítulo se analizarán los diversos tipos de educación implementados en las misiones jesuitas, con el propósito de revelar que, más allá de la simple transmisión de los preceptos de la fe cristiana, existía un proyecto mucho más amplio y complejo. A través de estas formas de enseñanza, de su repetición constante y de un régimen disciplinario que regulaba los ritmos de la vida cotidiana, se promovió la interiorización de modelos de comportamiento que, a largo plazo, facilitaron la obediencia y el control social. En palabras de Acosta, la educación tenía como objetivo formar a los naturales no solo como cristianos, sino también como "hombres" dentro del marco de las misiones jesuíticas.

A lo largo de este proceso se observará cómo la expresión sonora fue empleada de manera multifuncional. La música no solo estructuraba el tiempo y el espacio de la vida misional, sino que también hacía audibles las relaciones de poder, inducía *habitus* de conducta y servía como vehículo tanto de resistencias como de expresión de los conflictos internos. En apoyo a este proyecto civilizatorio, confluyeron diversas dinámicas, como la circulación de objetos musicales, personas y saberes. En este contexto, la música se convirtió en un instrumento clave que contribuyó significativamente al proyecto global de los jesuitas.

---

[694] PERAMÁS, *Platón y los guaraníes*, pp. 83-85.
[695] ACOSTA, *De procuranda indorum salute*, p. 151.

El régimen espacial y visual de la misión

Según Norbert Elias, el proceso civilizatorio se origina en un núcleo estructurador: la ciudad.[696] Si se traslada esta premisa al contexto colonial, se observa que uno de los primeros pasos impulsados por las órdenes religiosas fue la concentración de los naturales en asentamientos organizados. Esta acción marcaba el inicio de un proceso conocido en la época como "policía cristiana", cuyo objetivo no era solo la instrucción religiosa, sino también la formación en normas de civilidad. Y es que la ciudad representaba el paradigma del orden, armonía, del buen gobierno y de la vida política guiada por la razón.[697] El diseño urbano de las misiones jesuitas —la disposición del espacio, el trazado de calles y plazas— reflejaba un orden social y temporal específico. Estos espacios no solo representaban simbólicamente ese orden, sino que también funcionaban como herramientas para organizar, regular, vigilar y homogeneizar las prácticas cotidianas de los habitantes.[698]

El orden espacial de la misión se dilucida en la estructura del plano urbano, en su conjunto arquitectónico y en la función de cada recinto. El plano urbano correspondía (o por lo menos intentaba corresponder) a las "Ordenanzas de descubrimiento y población" (1573) que Felipe II envió a los virreyes, presidentes de la audiencia y gobernadores de las Indias. Además de señalar la importancia de elegir un espacio idóneo para los asentamientos, con buena salud, tierras cultivables y fuentes de agua dulce, el rey indicó que la estructura de la ciudad debía componerse de un plano regular cuadriculado, "comenzando desde la plaza mayor y desde allí sacando las calles a las puertas y caminos principales y dejando tanto compás abierto que, aunque la población vaya en gran crecimiento se pueda siempre proseguir en la misma forma".[699] Según el monarca, la plaza

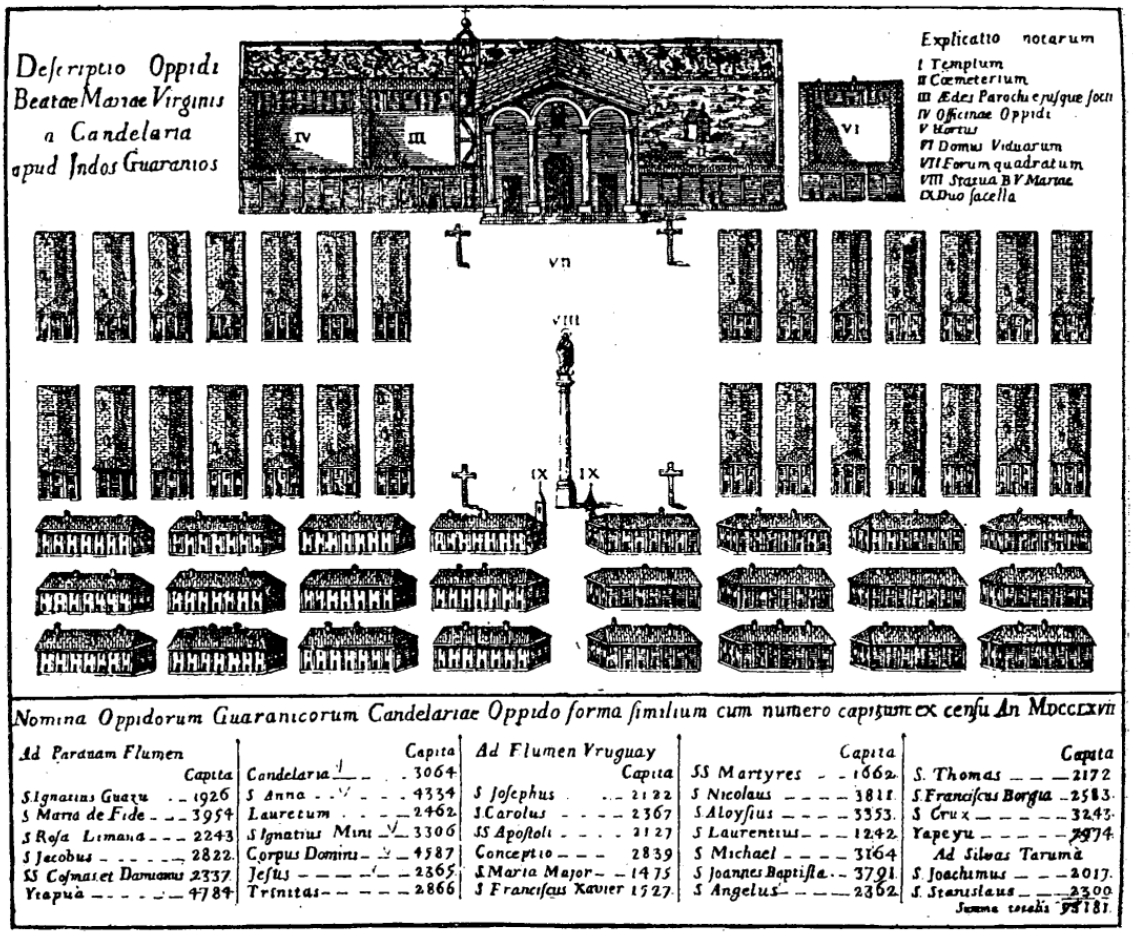
[696] ELIAS, *El proceso civilizatorio*, p. 148.
[697] RUBIAL, *El paraíso de los elegidos,* p. 40.
[698] WILDE, "The Political Dimension of Space-Time", p. 176.
[699] ALTAMIRA, *Ensayo sobre Felipe II,* p. 261

mayor debía ser ocupada exclusivamente por la iglesia; a los costados de la plaza se ubicarían la casa real, la casa de consejo, el cabildo, la aduana, la atarazana y el hospital.[700] Esta estructura tenía la función de experimentar y hacer visibles el orden civil y la jerarquía social en la vida cotidiana, destacando la importancia de la plaza como punto de encuentro social para vivir la fe cristiana, celebrar fiestas, realizar actos cívicos o comerciales, entre otras actividades.

Un ejemplo de lo anterior se percibe en el modelo urbano de las reducciones jesuitas del Paraguay, en las que se comenzaba con el trazo de la plaza, de aproximadamente 160 varas cuadradas, para después erigir el templo, el que solía ser muy grande.[701] A un lado de la plaza se establecieron el cementerio cercado con pared (en el que sólo se enterraba al corregidor y algún cacique principal),[702] la casa del cura, huerto, los almacenes, oficinas de los artesanos, tejedores, carpinteros, herreros, plateros, pintores, escultores, doradores, torneros, sombrereros, rosarieros, y las escuelas de leer, escribir y música.[703] A un lado de estos edificios se extendieron las casas de los naturales, cuyos muros estaban elaborados con tierra arcillosa húmeda, y el techo cubierto de tejas acanaladas. Las casas estaban repartidas en cuadrículas, lo que hizo fácil el acceso a la iglesia y a la plaza desde cualquier punto.[704] Todas las viviendas tenían corredores con pilares de piedra o madera, las que servían para andar por todo el pueblo sin mojarse en tiempos de lluvia.[705] En la siguiente figura, elaborada por José Peramás (1793), se muestra el poblado de Candelaria, cuyos elementos más importantes son el templo (I), el cementerio (II), la casa del párroco (III), los talleres (IV), el huerto (V), la casa de las viudas (VI), la plaza (VII), la estatua de la virgen María (VIII), y dos capillas (IX).

[700] ALTAMIRA, *Ensayo sobre Felipe II,* p. 265.
[701] PERAMÁS, *Platón y los guaraníes*, p. 33.
[702] "Dibujo de un pueblo de los indios guaraníes, 1754", en ARSI, Paraquariae 14, f. 1.
[703] CARDIEL, *Declaración de la verdad*, p. 284.
[704] PERAMÁS, *Platón y los guaraníes*, p. 34.
[705] CARDIEL, *Declaración de la verdad*, p. 283.

Figura 4
Poblado de Candelaria, Paraguay



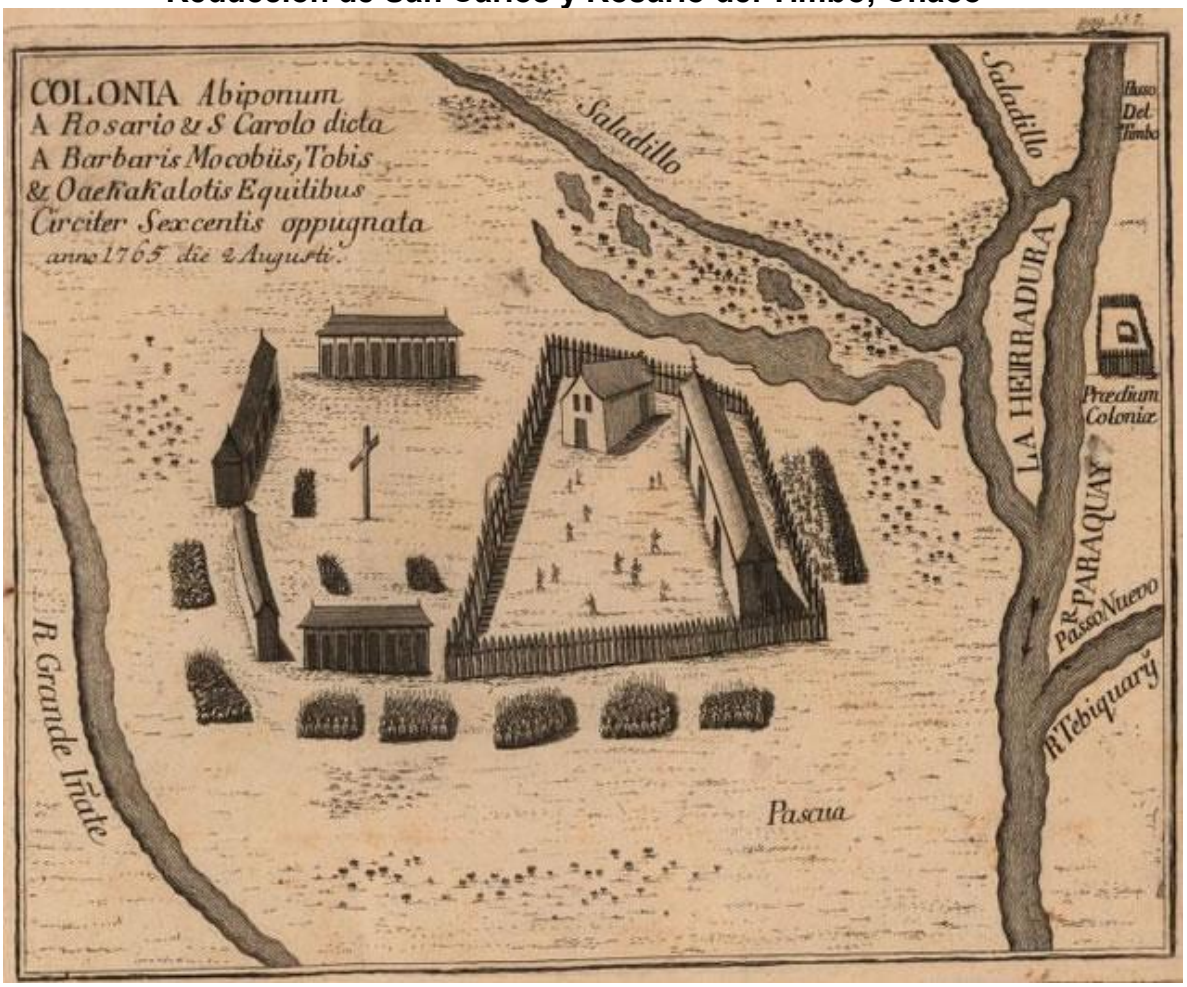
Fuente: PERAMÁS, *Platón y los guaraníes*, p. 23.

Otro ejemplo se aprecia en el grabado de la reducción de San Carlos y Rosario del Timbó, realizado por el jesuita Martin Dobrizhoffer en 1784. Esta reducción, ubicada en el Gran Chaco y habitada por abipones, fue asediada por los tobas y mocovíes,[706] un evento que se vislumbra en el grabado. Además de ese acontecimiento, destacan aquellos elementos y recintos indispensables en una misión recién fundada, como la ubicación estratégica del poblado entre los ríos Paraguay y Saladillo. La división jerárquica se observa en una amplia plaza cuya cruz divide el espacio en dos: del lado derecho se encuentran cercados el templo, los talleres y la casa del misionero a manera de protección; del lado izquierdo se

[706] DOBRIZHOFFER, *Historia de Abiponibus*, vol. III, p. 318.
Dicho alzamiento indígena acaeció en 1765, misma en la que Dobrizhoffer fue herido.

ven las viviendas alargadas de los abipones. Cruzando el río Paraguay hay un presidio. A pesar de la importancia de estos edificios erigidos en Rosario del Timbó, el espacio no se ve ordenado de manera cuadricular como se sugiere en las Ordenanzas de Felipe II.

Figura 5
Reducción de San Carlos y Rosario del Timbó, Chaco



Fuente: DOBRIZHOFFER, *Historia de Abiponibus,* vol. III, p. 356.

En un mural de la iglesia de San José (Chiquitos), se representa el plano urbano de esta reducción, el cual se ajusta a las Ordenanzas de Felipe II. La iglesia ocupa una posición privilegiada al estar situada en el centro. A su diestra se encuentra el colegio, que incluye la casa de los padres, los talleres de los indios y el almacén. A la siniestra del templo se observa el cementerio con una capilla

mortuoria. En los costados de la plaza se aprecian las casas largas de los indios, bien distribuidas y ordenadas. De acuerdo con las descripciones del naturalista francés Alcide d'Orbigni, quien visitó esta reducción en 1831, la plaza estaba completamente despejada, con una cruz atrial en el centro rodeada de palmeras, y en las esquinas de la plaza había capillas posas para las procesiones.[707] Se dice que el responsable del proyecto urbano y del diseño de las iglesias de las misiones de Chiquitos fue el jesuita Martin Schmid.[708]

Figura 6
Mural del plano urbano de San José Chiquitos

Fuente: JACKSON, "Un bosquejo de las instituciones jesuitas", p. 13.

Otro modelo urbano es el de la misión de Santiago, en California, habitada por los pericús y representada en un dibujo del jesuita Ignacio Tirsch en 1765. Lo primero que llama la atención en esta ilustración es la disposición circular de la

[707] Citado en *Las misiones jesuitas de Bolivia,* p. 174.
[708] JACKSON, *A Visual Catalog*, p. 236.

misión, rodeada por un río. Una revisión contemporánea mediante Google Maps permite observar con mayor claridad las características del terreno, compuesto principalmente por ciénagas. Esto sugiere que el ideal de ciudad cuadriculada no siempre fue viable; las condiciones naturales del subsuelo también influyeron de manera determinante en el diseño urbano de la misión.

En la imagen de Tirsch se aprecia la fertilidad de las tierras y la presencia de ganado mayor. En el centro de la misión se encuentra la plaza, cuya relevancia se destaca por la avenida principal que, proveniente del exterior, conduce directamente a ella y al templo. Delante del templo se observa una cocina de forma circular, junto a la cual aparecen dos indios, lo que sugiere que están formados para recibir alimento. Es importante señalar que, en varias ocasiones, los indios eran alimentados después de asistir a misa. A la derecha de la plaza se ubican los edificios vinculados al poder religioso, entre los que sobresalen el templo, la casa de los padres, la escuela y los talleres. Frente a la escuela se distinguen tres niños guiados por un jesuita, lo cual hace pensar que están recibiendo instrucción. En el lado izquierdo se encuentran las viviendas de los pericúes y, detrás de estas, las sementeras, que eran trabajadas por los propios indígenas. Fuera del conjunto misional se observan una pequeña capilla, el cementerio y otro edificio que probablemente funcionaba como almacén.

Figura 7
Misión de Santiago, California

Fuente: TIRSCH, *Ignacio Tirsch (1733-1781). Pinturas de la Antigua California*, p. 59.

Como se ha evidenciado en los ejemplos presentados, a través de la configuración urbana y del conjunto arquitectónico se intentó instaurar un nuevo orden "civilizatorio". En este contexto, los indios, al ser reducidos a estos poblados, eran incorporados a un espacio estructurado con jerarquías y funciones múltiples. Al mismo tiempo, dicho entorno permitía su instrucción, observación, vigilancia y castigo en caso de transgredir los nuevos modelos de conducta cristiana.

Los recintos más importantes de las misiones se distinguían por su cercanía a la iglesia, como los colegios, talleres, el huerto y la casa de los padres. Estos espacios representaban el orden terrenal de la misión, gestionado a través de la vida política, económica y educativa. En contraste, el templo simbolizaba el orden celestial ya que, mediante la participación de la población en el culto, los

rituales y la comunión, se aspiraba a alcanzar la salvación eterna. Para cumplir con este propósito, el templo debía ser visualmente atractivo, exaltar los sentidos y provocar devoción.

Se sabe que las treinta iglesias de las reducciones del Paraguay eran grandes, algunas de 70 a 80 varas de largo y 26 a 28 de ancho, mientras que otras alcanzaban los 90 de largo y 30 de ancho. Casi todas contaban con tres naves, excepto la de Concepción, que tenía cinco. El material de construcción era piedra, con techos de tejas de adobe. El interior presentaba paredes blanqueadas,[709] y en el exterior porterías con arcos, columnas y capiteles.[710] Junto a la fachada de las iglesias se erigían torres con grandes campanas fabricadas en las misiones.[711] Las iglesias solían tener cinco altares con retablos dorados llenos de ornamentos, pinturas, alhajas y estatuas, algunas esculpidas por el padre Brasanelli[712] o por manos indígenas, y otras traídas de Europa.[713] El presbiterio estaba cubierto de alfombras y, en los días de mayor solemnidad, se colocaban alfombras de gran valor, especialmente en el área del coro.[714] A la derecha del presbiterio había un pequeño altar con frontal y dosel de brocado blanco, adornado con candeleros, un cáliz y patena, copón, campanillas de plata, custodias, sacro evangelio, incensario, ciriales, entre otras alhajas.[715]

Las descripciones de los templos de las reducciones guaraníticas evidencian la relevancia que estos recintos tenían dentro del proyecto misional y en el proceso de conversión de los naturales. Asimismo, constituyen un

---

[709] "Dibujo de un pueblo de los indios guaraníes, 1754", en ARSI, Paraquariae 14, f. 1.
[710] "Breve noticia de la numerosa y florida cristiandad guaraní, 1767", en ARSI, Paraquariae 14, f. 11.
[711] "Breve noticia de la numerosa y florida cristiandad guaraní, 1767", en ARSI, Paraquariae 14, f. 16.
[712] "Breve noticia de la numerosa y florida cristiandad guaraní, 1767", en ARSI, Paraquariae 14, f. 4.
El padre milanés José Brasanelli (1659-1728) se distinguió por ser arquitecto, pintor, escultor, músico y cirujano. Fue autor del diseño arquitectónico de las iglesias de San Borja, Concepción, Loreto, San Ignacio Miní y San Javier. Varias de sus esculturas se distribuyeron en las reducciones guaraníticas.
[713] "Breve noticia de la numerosa y florida cristiandad guaraní, 1767", en ARSI, Paraquariae 14, f. 7.
[714] "Breve noticia de la numerosa y florida cristiandad guaraní, 1767", en ARSI, Paraquariae 14, f. 11.
[715] "Breve noticia de la numerosa y florida cristiandad guaraní, 1767", en ARSI, Paraquariae 14, f. 11.

testimonio del sistema económico próspero que lograron desarrollar los 30 poblados, a pesar de sus reubicaciones forzadas y las invasiones sufridas durante los siglos XVII y XVIII. No todas las provincias misioneras corrieron con la misma suerte que la del Paraguay; prueba de ello se aprecia en los templos de algunas misiones establecidas en Sonora.

Según el informe del padre visitador general José de Utrera (1755), las misiones de Sonora no eran tan uniformes ni proporcionadas en cuanto a la majestuosidad de sus iglesias. Para ilustrar, la misión de Tecoripa contaba con un buen templo y casa para los curas, pero sus ornamentos eran escasos y viejos, y no había campanas. El poblado de Cumuripa tenía una iglesia maltratada, pobre y pequeña, mientras que en Bácum la iglesia estaba derrumbada, al igual que en Rahum, donde la casa de los padres estaba en mal estado, con pocas alhajas y campanas. En Huiribí, el templo era viejo y conservaba pocos ornamentos.[716]

En la reducción de Beato Regis, situada en las inmediaciones del río Meta (afluente del Orinoco) y habitada por los achaguas, se produjo un traslado forzado en 1723 tras padecer un violento ataque comandado por los chiricoas. El padre Juan Rivero relató cómo fue la reconstrucción de este poblado, en la que se erigieron las casas de los indios y una pequeña capilla. Las pocas alhajas disponibles incluían un altar portátil, un lienzo maltratado de San Javier y una Concepción de madera. No contaban con campanas para llamar a la misa, sino un tamborcito. Un año después de su reubicación, se edificó una iglesia de adobe con un techo fabricado por los achaguas, compuesto por entretejido de hojas gruesas y largas de palma. El templo fue adornado con obras de un carpintero sevillano, destacando las puertas, ventanas, los cajones de la sacristía, confesionarios y trasaltares. Los seis nichos del altar mayor se adornaron con lienzos. Hubo cálices, custodia y copón de plata y una campana en la torre.[717]

En Moxos, el padre Francisco J. Eder recordó que sus templos fueron construidos con muros de adobe de una altura considerable. Sus altares, púlpitos

[716] "Informe acerca de visitas y derroteros de las misiones de California, Pimería, Sonora y otros lugares, 1690-1753", en BLAC, WBS 67.
[717] RIVERO, *Historia de las misiones de los Llanos,* pp. 434-437.

y confesionarios, todos dorados, habían sido tallados por dos jesuitas bohemios, Franz Faltik y Adalbert Marterer. Los altares poseían varias imágenes del Señor, la Virgen y los santos, provenientes de Italia. Había muchas alhajas, así como ornamentos sacerdotales. De acuerdo con el misionero, la belleza de estos templos era tan notoria que podían competir con muchas iglesias de Europa.[718]

Independientemente de los recursos económicos de cada provincia misionera, una de las prioridades arquitectónicas era la construcción del templo, dotándolo de alhajas y ornamentos para el oficio divino, y asegurando que sobresaliera frente al resto de los edificios. La corona, los virreyes y gobernadores estaban obligados a proveer a cada provincia misional (excepto California)[719] de elementos básicos como vestuario para los párrocos, patena, campana, vino para consagrar, libros, ornamentos y cáliz.[720]

En el proceso de creación de espacios disciplinarios, como las misiones, se observa que tendieron a estructurarse de forma celular, distribuyendo a las personas en cada lugar con propósitos y funciones específicas. El templo servía para la celebración de los oficios religiosos; los colegios para la educación de los infantes; los talleres para el aprendizaje de un oficio; la sementera para cosechar; y el *cotiguazú* para ser habitado por mujeres solteras o viudas.[721] Esta división del espacio permitía identificar dónde y cómo encontrar a los individuos, facilitando su vigilancia y observación, y determinando si sus conductas debían ser sancionas o premiadas.[722]

---

[718] EDER, *Breve descripción de las reducciones de Mojos*, pp. 357-358.
[719] Durante los siglos XVI y XVII, tras los diversos intentos por conquistar California y la pérdida económica que esto implicó, la Corona española decidió suspender la ocupación de esta frontera. Sin embargo, la Compañía de Jesús gestionó el proyecto misional, el que fue aprobado con la condición de hacerse cargo de los gastos. Por este motivo, se creó el fondo piadoso de las Californias, el cual recibió generosas donaciones por parte de simpatizantes de los jesuitas, así como por dádivas de otras provincias misioneras como la de Sonora.
[720] "Diego de Robles. Philippo II, Hispaniarum Regi (Lima anno 1572)", en *Monumenta Peruana I,* p. 517.
[721] En las reducciones guaraníticas se instauró esta casa destinada para mujeres huérfanas, solteras y viudas.
[722] FOUCAULT, *Vigilar y castigar*, p. 166.

Regímenes temporales y sonoros en la misión

Además de establecer el orden espacial, la misión tuvo una función significativa respecto al orden temporal. Dentro de las misiones jesuitas se establecieron ritmos, se impusieron tareas cotidianas, así como se regularon los ciclos de repetición. El orden temporal se rigió por patrones cronológicos y periódicos, basados principalmente en los tiempos espiritual y terrenal.

El tiempo espiritual se estructura a partir de las horas canónicas y el calendario litúrgico. Las horas canónicas o liturgia de las horas son una división del tiempo que fija los momentos para orar. Estos tiempos se componen por Maitines (antes del amanecer), Laudes (al amanecer), Prima (primera hora después del amanecer), Tercia (tercera hora después del amanecer), Sexta (medio día), Nona (hacia las tres de la tarde), Vísperas (tras la puesta del sol) y Completas (ya entrada la noche).[723] El calendario litúrgico consiste en una serie de fiestas a lo largo del año que conmemoran los misterios de Cristo, de la Virgen María y los aniversarios de los santos. Según el cristianismo, todos los elementos que rigen el tiempo espiritual no son invenciones humanas sino son dictaminados por Dios.

En cuanto al tiempo terrenal, este adquirió una estructura definida a partir de las actividades humanas cotidianas, cuyo propósito era el disciplinamiento tanto del cuerpo como del tiempo. Las susodichas incluían la asistencia a la doctrina, a clases, a las jornadas de trabajo en el campo o en los talleres, el cuidado de las sementeras familiares, momentos de descanso y esparcimiento, así como el seguimiento de horarios fijos para las comidas. Estas prácticas, junto con el tiempo destinado al culto divino, influyeron progresivamente en las conductas individuales y sociales. El toque de campanas —o, en su ausencia, el de tambores— desempeñó un papel dinámico en la construcción del orden, al

[723] SOBRINO, *Incienso, imágenes, diezmos,* p. 354.

servir como guía y regulador de las múltiples tareas cotidianas y rituales dentro de las misiones jesuíticas.[724]

Los orígenes de la campana no se conocen con exactitud, sin embargo, en la sección referente a los instrumentos musicales del *Musurgia Universalis* (1650), Athanasius Kircher menciona que en la fiesta dedicada a Osiris, los egipcios hacían resonar los recintos con campanas de bronce, sistros y cascabeles.[725] El jesuita Filippo Bonanni explica en su *Gabinetto Armonico* (1722), que el uso de la campana se vislumbra en los textos bíblicos; en específico alude al libro del *Éxodo*, en el que Dios prescribió a Moisés cómo se confeccionarían los mantos sacerdotales de su hermano Aarón, a los que se les debía ceñir muchas campanillas de oro para que hicieran ruido a la hora de ministrar.[726] Lo evidente en estos dos casos es que dicho instrumento musical estuvo presente en rituales religiosos.

En los rituales más antiguos de la Iglesia romana se repicaban las campanas para convocar a los fieles y unirlos para celebrar el oficio divino y las fiestas del calendario litúrgico. El espacio donde resonaban era crucial para que se escucharan a lo lejos. Los primeros fieles las colocaron en torres, cuyos espacios se convirtieron en templos y posteriormente en centros urbanos. El efecto sonoro de las campanas fue asociado con la construcción de la vida urbana,[727] el orden temporal y el orden espiritual.

En las misiones jesuitas, el tañido de campanas transmitía diversos mensajes con el propósito de marcar el ritmo de la vida cotidiana, recordar el cronograma de actividades tanto religiosas como civiles, y generar un impacto emocional en la comunidad.[728] Cada toque tenía un nombre específico y comunicaba un mensaje particular: el “repique” expresaba regocijo; los “dobles” conmemoraban a los difuntos; los “clamores” anunciaban la muerte de algún vecino del pueblo; y el toque “a todo vuelo” pregonaba festividades como Año

[724] WILDE, “Música, sonido y poder”, p. 88.
[725] KIRCHER, *Musurgia Universalis*, Libro VI, p. 519.
[726] BUONANNI, *Gabinetto Armonico*, p. 138
[727] PLUCHE, *Espectáculo de la naturaleza,* p. 10.
[728] MÜLLER, “The Sound of Silence”, p. 21.

Nuevo, *Corpus Christi* y Ascensión.[729] Además de evocar un ambiente religioso o solemne, el paisaje sonoro de las campanas también podía advertir sobre guerra, peligro o muerte mediante el toque de "arrebato".[730]

El régimen temporal y sonoro transmitido por las campanas se puede constatar en los siguientes casos. En el informe sobre la misión de San Francisco de Borja de la provincia de Maynas (1743), el jesuita Juan Magnin narra cómo fue enviado en 1739 para restaurar la iglesia y dirigir a los feligreses que no habían tenido párroco desde hacía dos años. Una vez atendido lo material, el misionero se dedicó a resolver lo espiritual e impuso la siguiente regulación temporal. Al toque de las campanas, los indios asistían diariamente a la misa matutina. Los viernes dedicaban su oración a Cristo, los sábados por la mañana a la Inmaculada Concepción, y de noche rezaban el rosario; los domingos a medio día, asistían a la misa conventual en la que el padre pronunciaba un sermón desde el púlpito para los adultos y al final de la misa daba la doctrina a los niños (además recibían esta instrucción los miércoles y viernes). Presume el padre Magnin la puntualidad y diligencia con la que acudían al llamado de las campanas a las misas, doctrina y al rosario: "es gusto ver con qué silencio asisten al Santo Sacrificio de la misa; con qué deseo y paciencia oyen la plática y doctrina; con qué conformidad salen de la iglesia ofreciendo sus pechos a mayores trabajos".[731]

Para los habitantes de la misión, asistir a las funciones de la iglesia era obligatorio; sólo los enfermos tenían permiso para ausentarse. Aunque Magnin se enorgullecía de los logros en San Francisco de Borja, resulta llamativo cómo algunos, "influenciados por el demonio", se resistían a este orden temporal impuesto. Por ejemplo, un indio comentó sobre el sermón lo siguiente: "Lo que dice el padre ya yo lo sé, ¿para qué yo oírlo?". Otro mencionó: "Buenas patadas

[729] SOBRINO, *Incienso, imágenes, diezmos,* pp. 602-603.
[730] FRIEDRICH, "Frömmigkeitspraxis Prozession", p. 202.
[731] "Misión de San Francisco de Borja (1740-1743)", en Archivo Histórico Nacional (AHN en adelante), Clero-Jesuitas 252, exp. 2, f. 2.

le diera a ese padre al oír la plática". Algunos otros se sentaban en la iglesia con su cigarro en la boca esperando a que terminara la misa.[732]

Otra anécdota sobre el régimen temporal y sonoro se aprecia en las misiones de Sinaloa, donde el día comenzaba con el tañido de campanas, marcando los ritmos de la vida cotidiana. Los indios acudían a oír misa y se distribuían en el templo "hombres con hombres, y mujeres con mujeres, como si ya fuera gente muy enseñada y política".[733] Al término del servicio religioso, recibían su sustento ordinario, que consistía en tortillas de maíz y atole; en días festivos solían comer tasajo de vaca.[734] Luego, los indígenas se dirigían a sus labores. Los hombres trabajaban en las sementeras labrando las tierras de la misión o cuidando las parcelas. Las mujeres se dedicaban a hilar las ropas de los habitantes, pues cubrir la desnudez también era considerado vivir en policía humana.[735] Los hijos de los principales asistían a sus lecciones musicales, ya fuera para formar parte del coro o para interpretar instrumentos.[736] El resto de los niños iban a la iglesia a recibir el catecismo. Las campanas resonaban para indicar el fin de la jornada, momento en el que se dirigían a la iglesia a cantar oraciones o letanías marianas y a recibir la cena.[737] Finalmente, para romper la monotonía y evitar juegos viciosos como los naipes y dados, los indios jugaban pelota.[738]

En las reducciones guaraníticas, José Cardiel escribió que, en los treinta poblados, además de campanas, contaban con relojes de sol para regular las actividades dentro de la misión. Según el jesuita, las campanas se tañían a la hora de Maitines (4:00 am en el verano y 5:00 durante el invierno) para comenzar el día con la oración mental. Sonaban en Laudes para asistir a la misa, y luego se procedía con las confesiones en la iglesia o en las casas de los enfermos para administrar la extremaunción. A las cuatro de la tarde, las campanas convocaban

[732] "Misión de San Francisco de Borja (1740-1743)", en AHN, Clero-Jesuitas 252, exp. 2, f. 7.
[733] PÉREZ DE RIBAS, *Historia de los triunfos*, p. 120.
[734] PÉREZ DE RIBAS, *Historia de los triunfos*, p. 134.
[735] PÉREZ DE RIBAS, *Historia de los triunfos*, p. 9.
[736] PÉREZ DE RIBAS, *Historia de los triunfos*, p. 45.
[737] PÉREZ DE RIBAS, *Historia de los triunfos*, p. 30.
[738] PÉREZ DE RIBAS, *Historia de los triunfos*, p. 14.

a los jóvenes a la doctrina, quienes asistían desde los 7 años hasta la edad de casarse,[739] separados por sexo. Un cuarto de hora antes de comer, se realizaba el examen de conciencia. En el refectorio del pueblo, todos se disponían a comer mientras un niño cantor, con la tesitura más aguda, leía pasajes de la Biblia y el *Flos Sanctorum*.[740] Seguía "la quiete", hora de recreación después de la comida. Más tarde, las campanas sonaban en Vísperas y en Completas.[741]

El paisaje sonoro de las campanas, además de ser una herramienta para regular el tiempo y legitimar el orden establecido, también dio señal de la alteración de dicho orden ante eventos extraordinarios como invasiones o ataques de enemigos, presencia de epidemias, muerte de habitantes de la misión o desastres naturales. En 1607 el padre Pedro de Velasco se hizo cargo de la reducción de los indios chicoratos (Sinaloa),[742] cuya paz fue irrumpida por la rebelión de los tepehuanes (1616).[743] Según Andrés Pérez de Ribas, los tepehuanes intentaron persuadir a los chicoratos para que se alzaran contra los jesuitas, sin embargo, éstos se negaron. Un domingo en la mañana, mientras 600 personas atendían la misa, escucharon la campana de "arrebato" y los gritos del muchacho que estaba vigilando desde el campanario. Entró a la plaza un escuadrón de tepehuanes a lanzar fuego hacia la iglesia. La gente desarmada se turbó, mientras que los varones salieron de prisa a tomar sus arcos y a defenderse de los tepehuanes.[744]

Otro caso de irrupción del orden se observa en la reducción Santa María la Mayor (cercana al río Uruguay), cuyos vecinos fueron sorprendidos por un incendio a la media noche (c. 1735). Previo al incidente, habían celebrado la fiesta patronal con esplendor, con Vísperas en la tarde, danzas, música y juegos populares. A las 11:00 de la noche se retiraron todos a descansar. Hora y media después, el techo de la iglesia ardía en llamas, por lo que los padres Jerónimo

---

[739] De acuerdo con Cardiel, los varones se casaban a los 17 y las mujeres a los 15.
[740] Este libro escrito por el dominico Jacobo de Vorágine, consta de una serie de relatos sobre las vidas de los santos.
[741] CARDIEL, *Declaración de la verdad*, pp. 247-251.
[742] Pertenecientes al grupo lingüístico cahíta.
[743] DECORME, *La obra de los jesuitas mexicanos*, p. 192.
[744] PÉREZ DE RIBAS, *Historia de los triunfos*, p. 115.

Zacarías y Lorenzo Daffe tocaron la campana para pedir socorro. Hombres, mujeres y niños acudieron a toda prisa cargando agua para apagar el incendio, aunque el techo de tejas ya se había consumido.[745]

Se observa que los regímenes temporales y sonoros desempeñaron un papel fundamental en el proceso de disciplinamiento social de los naturales, al encargarse de imponer y regular tanto las actividades cotidianas como las religiosas. Por un lado, los indígenas debieron adaptarse a los tiempos marcados por el calendario litúrgico y las horas canónicas. Por otro, tareas como el trabajo en los talleres, la labranza de la tierra y el cuidado del ganado fueron esenciales para el desarrollo económico de la misión, por lo que fue necesario promoverlas e impulsarlas de manera constante mediante estos órdenes temporales.

Las campanas tuvieron un rol destacado en esta regulación. Al sonar ayudaban a interiorizar, de forma individual o colectiva, las tareas que debían realizarse: asistir a misa, separarse por sexos al ingresar al templo, confesarse, acudir a las sementeras o talleres, hilar vestimentas para cubrir la desnudez, realizar el examen de conciencia, entre otras. La atmósfera sonora creada por las campanas aparece con frecuencia en los relatos jesuíticos como una señal, una guía disciplinaria que orientaba los cuerpos hacia las distintas actividades cotidianas y religiosas.

De cómo fue la educación en las misiones y el uso de la música

En una carta escrita en 1699, Francisco María Píccolo comunicó al padre rector, Juan María Salvatierra, su veneración por la labor evangélica y educativa de la Compañía de Jesús, en especial en aquellos confines de la tierra como California. Llevar el evangelio a los gentiles que vivían en las tinieblas del paganismo era un acto que emulaba la vida y obra de los apóstoles, según el jesuita. No era azarosa la elección de aquellos misioneros que padecerían fatigas en esta ardua

[745] *Cartas anuas de la provincia jesuítica del Paraguay,* p. 545.

empresa; eran elegidos por Dios.[746] Esta forma de pensar la justificó el mismo Ignacio de Loyola. En sus *Ejercicios espirituales* mencionó que Dios elige a ciertas personas, apóstoles y discípulos para convertirlos en sus emisarios en todo el orbe, y así esparcir la semilla del cristianismo a todo tipo de personas sin importar su condición.[747]

La Compañía de Jesús se fundó en medio de una crisis en la que la fe cristiana se dividía en diferentes confesiones y los estados monárquicos competían entre sí para imponer su fe como la única. Los jesuitas se convirtieron en las huestes supuestamente elegidas por Dios para encargarse de esparcir la semilla del catolicismo, reconquistar a los herejes del Viejo Mundo y conquistar a los del Nuevo. Para este proyecto, la educación tuvo un papel central en la homogenización religiosa. La Compañía de Jesús propuso un modelo educativo que fortaleciera la obediencia y el control a partir de la creación de instituciones como universidades y colegios.[748] En las metrópolis más importantes de Europa y de América eran las élites las que asistían a las aulas de estos recintos.

En el caso de las fronteras del imperio, donde las sociedades indígenas vivían dispersas entre el desierto, las montañas, la selva y los llanos, se aplicó un sistema educativo distinto. Los jesuitas se enfrentaron a realidades particulares en las que no podían suprimir súbitamente las formas de educación tradicional de las sociedades indígenas.[749] Por ejemplo, en el capítulo pasado se explicó que la guerra fue un elemento cultural esencial para varios grupos indígenas, la que permitió preservar el territorio, el abasto de alimento, el establecimiento de alianzas y la cooperación con otros grupos. A la llegada de los jesuitas fue difícil suplantar esta práctica, misma que fue aceptada y utilizada en algunas provincias para la defensa de las misiones, como fue el caso de Paraguay.

---

[746] "Carta del padre Francisco María Píccolo, escrita desde la misión de San Javier Biaundó al padre rector Juan María de Salvatierra, sobre el descubrimiento por tierra de la contra costa de California y otros parajes (1699)", en BNM.AF, Provincias internas, Californias, 3/41, f. 1.
[747] LOYOLA, "Ejercicios espirituales", p. 43.
[748] PROSPERI, "Disciplinamiento: la construcción de un concepto", p. 51.
[749] HAUSBERGER, "La vida cotidiana", p. 65.

Los jesuitas actuaron como mediadores culturales, adaptándose a las circunstancias y necesidades de cada lugar. Negociaron y generaron consenso entre los habitantes, aceptando ciertas prácticas culturales para asegurar el éxito de las misiones. De lo contrario, los indígenas simplemente abandonaban el poblado o se rebelaban.

La educación en las misiones jesuitas no se limitaba a la enseñanza de las letras, gramática, música o aritmética. También promovía hábitos mediante la repetición constante de ciertas prácticas cotidianas, como asistir a la catequesis, participar en la misa, trabajar en los talleres, cumplir con las jornadas laborales, vestirse con decoro y mantener la separación por sexos en eventos públicos. Estas actividades formaban parte integral de la vida diaria en las misiones, y su reiteración —a menudo inconsciente— generaba comportamientos específicos a largo plazo. Así, la costumbre se convirtió en una herramienta de disciplinamiento, ya que la repetición de una práctica terminaba por transformarse en una norma socialmente aceptada y legitimada.[750] Los jesuitas sabían cuándo conmover a la población, cuándo infundir temor y cuándo aplicar la disciplina corporal.[751] Su sistema educativo no era uniforme; por el contrario, existía una tipología de enseñanzas diferenciadas según la edad, el sexo y la posición social.

a) La educación para los adultos

En 1578, el padre Juan de la Plaza informó al general Everardo Mercuriano del estado de la misión de Juli. Desde una visión prejuiciosa, el jesuita señaló que los problemas que se tenían que erradicar en este poblado eran varios, entre ellos las borracheras públicas en las plazas o corrales, el desenfreno sexual de los indios, la poca asistencia a la doctrina y confesión, así como su poco entendimiento a los sermones. Dicha incomprensión la justificó el jesuita de la siguiente manera: “unos por vejez y otros por incapacidad y rudeza natural. Son

[750] Compárese GROSSI, *El orden jurídico medieval*, p. 102.
[751] GONZALBO, *La educación popular de los jesuitas*, p. 63.

muy inaptos para aprender doctrina cristiana, porque no entienden lo que se les dice ni lo perciben. Y si lo entienden, no tienen memoria para acordarse de ello".[752]

La carta de Juan de la Plaza expone situaciones apremiantes y que se manifestaron en distintos espacios geográficos a lo largo del proceso misional. Se perciben los conflictos de conducta, como la falta de una asistencia a las lecciones del catecismo, al servicio religioso y a la confesión. El problema de la comunicación es una cuestión evidente pues, ante la supuesta falta de entendimiento de los indios, no hay una recepción clara y precisa del mensaje religioso. Esto proyecta un problema mucho más profundo: la dificultad de traducir el cristianismo a distintas lenguas. La ausencia de categorías indígenas que tuvieran cierto paralelismo con los conceptos de la fe católica trajo como consecuencia la falta de una comunicación fluida y la tergiversación.[753]

Juan de la Plaza devela otro tipo de dificultades asociadas con el pasado indígena, el prejuicio de los jesuitas y su intolerancia a prácticas culturales ajenas al cristianismo. La inasistencia a la catequesis o al servicio religioso estaba asociada, quizá, a una falta de interés y estímulos de un beneficio personal. No hay que desestimar la relación clientelar que se desarrolló entre los naturales y los jesuitas. En California, por ejemplo, el padre Francisco María Píccolo advirtió que, antes de emplearse en la enseñanza de la doctrina a los naturales, "era absolutamente necesario ganarlos por la boca".[754] Retomando la imagen pintada por el padre Ignacio Tirsch, se observa que afuera del templo hay una cocina circular en la que hay dos indios formados para recibir el sustento. Sin embargo, en tiempos de crisis no era posible proveerlos de alimento, por lo que los indios se vieron forzados a salir de la misión para conseguirlo.

En cuanto a las prácticas sexuales denunciadas por De la Plaza, como la poligamia, estaban ligadas al pasado de las sociedades indígenas. Dicha usanza

---

[752] "El P. Juan de la Plaza al P. Everardo Mercuriano, enero 1578", en *Monumenta Peruana II,* p. 337.
[753] ESTENSSORO, *Del paganismo a la santidad*, p. 84.
[754] "Carta del padre Francisco María Píccolo, escrita desde la misión de San Javier Biaundó al padre rector Juan María de Salvatierra, sobre el descubrimiento por tierra de la contra costa de California y otros parajes (1699)", en BNM.AF, Provincias internas, Californias, 3/41, f. 4.

fue propia de los indios principales o cabezas de familia. Al contraer matrimonio con varias mujeres, se pactaba una relación mutua entre la familia del marido con la de las esposas,[755] sobre todo con los miembros varones, quienes acudirían al campo de batalla a defender a la familia contra las naciones enemigas. Por este motivo, se aprecia en repetidas ocasiones que, cuando los jesuitas trataron de eliminar esta institución social, los indígenas se rebelaban y conspiraban para asesinar al religioso.

¿Cómo se confrontaron estas dificultades durante el proceso educativo de los indios adultos? Los procederes en cada provincia misional fueron distintos; se fueron adecuando a las circunstancias y urgencias de cada espacio, lo cual refleja el nivel de atención, organización, recursos económicos, recursos humanos e incluso violencia aplicada. Existen algunos puntos generales que sí se trataron de ejercer en todas las provincias, como fue la enseñanza de oficios de trabajo, el dogma cristiano y los cantos religiosos colectivos con mensajes piadosos.

Como bien lo mencionó Francisco María Píccolo, era preciso ganarse a los indios de California cubriendo sus necesidades inmediatas para seguir con las enseñanzas correspondientes al dogma cristiano. Por eso se introdujo el hábito de trabajar en el campo, "base de toda sociedad en lo temporal y espiritual".[756] De acuerdo con el padre Salvatierra, se procuró que todas las misiones tuvieran por lo menos un huerto, aunque la cosecha fuera poca debido a los inconvenientes del clima, la escasez de agua y las plagas. Algunas misiones como San José del Cabo tuvieron mejor suerte, por lo que los indios se dedicaron a la cría de ganado, a la producción de cuero, lana, sebo para jabones y velas.[757] No obstante, estas actividades no fueron suficientes para el sostén de las misiones, por lo que los indios recurrieron a sus antiguas formas de subsistencia con consentimiento de los misioneros: la caza de animales y recolección de

[755] MALINOWSKI, *Crimen y costumbre*, p. 33.
[756] SALVATIERRA, *Misión de la Baja California*, p. 20.
[757] JACKSON, "Una frustrada evangelización", p. 23.

pitahayas.[758] En tiempos adversos, difícilmente la Compañía de Jesús pudo oponerse a dicha actividad.

Aunque los indios de Sinaloa practicaban la agricultura, los jesuitas consideraban sus métodos para obtener alimentos como ociosos y desaprobados por Dios. Las primeras enseñanzas en las misiones se centraron en la importancia del trabajo: "en todas las Repúblicas del mundo, ser de grande utilidad y provecho a los hombres el trabajo".[759] Los misioneros mantuvieron la división de tareas por sexos ya existente entre los indígenas. En este caso, los hombres se dedicaron a la cosecha y la cría de ganado, mientras que a las mujeres se les asignó la labor de hilar las vestiduras y cuidar a los niños.

En las reducciones del Paraguay, el padre daba instrucciones al cabildo indígena sobre cómo debía distribuirse el trabajo entre los habitantes de la misión, ya fuera en el campo, en los talleres o en el hogar.[760] Una vez asignadas sus tareas, los indígenas tomaban su ración de yerba mate antes de dirigirse a sus lugares de trabajo. Algunos se encargaban de arar, sembrar o cuidar sus cultivos de maíz, legumbres, algodón, mandioca y batatas. Otros atendían los tabacales y cañaverales para la producción de miel. Algunos días se dedicaban al cultivo de la hacienda comunal, donde se producían algodón, yerba mate, tabaco, caña, trigo, arroz y legumbres.[761] En los talleres de la misión había zapateros, herreros, carpinteros, costureras y tejedoras.[762] Según Anton Sepp, para motivar a los perezosos a trabajar, se tocaban tambores y pífanos, cuya música era del agrado de los indios.[763]

Los indios de las reducciones de Moxos se formaron en diferentes oficios, así como se les permitió retomar actividades de su cultura. Tal es el caso de los trabajos de plumería, labor que aprendieron cuando vivían en los montes. En este

---

[758] SALVATIERRA, *Misión de la Baja California*, p. 20.
[759] PÉREZ DE RIBAS, *Historia de los triunfos*, p. 98.
[760] De acuerdo con el padre Cardiel, el cabildo indígena se constituía por un corregidor, dos alcaldes mayores, teniente de corregidor, alférez real, cuatro regidores, alguacil mayor, alcalde de la hermandad, procurador y escribano. Ver CARDIEL, *Las misiones del Paraguay*, p. 60
[761] "Breve noticia de la numerosa y florida cristiandad guaraní, 1767", en ARSI, Paraquariae 14, f. 18.
[762] RUIZ DE MONTOYA, *Conquista espiritual hecha por los religiosos,* p. 64.
[763] SEPP, *Continuación de las labores apostólicas,* p. 222.

quehacer arrancaban las plumas más pequeñas de los pechos de las aves, las combinaban y las cosían sobre tela, de forma que quedara toda cubierta. Llegaron a elaborar imágenes de santos y manteles para el altar. Hicieron escudos con figuras de aves, animales y hombres pescando, que se utilizaban durante las danzas permitidas durante las fiestas.[764] Es de llamar la atención la descripción que hizo el padre Francisco J. Eder, quien expresó que los moxos no se caracterizaban por su inteligencia o ingenio, sino por manejarse a partir de sus sentidos. La escultura fue algo innovador para ellos; observaban al misionero esculpiendo alguna figura y los indios la copiaban. Sus réplicas, según Eder, eran exactas. Por medio de la imitación, se convirtieron en herreros y armeros, en cuyas labores fabricaron varios tipos de escopetas.[765] Aprendieron a pintar, fundir, así como el arte de la laudería. Los moxos construyeron instrumentos de cuerda frotada y de viento como oboes, fagots y flautas.[766] Eder menciona que no había mucho de qué hablar sobre los trabajos ordinarios de las mujeres, ya que eran ociosas y amantes del chisme. Sus tareas se reducían a tejer vestidos de algodón y preparar harina del maíz para llevársela a su marido durante la faena. Despertaban antes del amanecer para recoger lombrices, las que llevaban a casa, las colgaban en cordones y las tendían al sol para después comérselas secas.[767]

La enseñanza de oficios y el fomento al trabajo cotidiano actuaron como instrumentos de control y disciplinamiento social entre las sociedades sometidas a la vida misional. La repetición constante de estas actividades, en un horario fijo y bajo la vigilancia de los religiosos o del cabildo indígena creó costumbres, hábitos, conductas, disciplinas y beneficios económicos que permitieron sostener los poblados, fabricar sus propios ornamentos para los templos y construir instrumentos musicales para solemnizar el ritual católico. Se vislumbra una continuidad de algunas prácticas culturales indígenas, como la división del trabajo por género, las técnicas de plumería, su simbología y su adaptación a los

[764] EDER, *Breve descripción de las reducciones de Mojos,* p. 320.
[765] EDER, *Breve descripción de las reducciones de Mojos,* p. 321.
[766] EDER, *Breve descripción de las reducciones de Mojos,* p. 323.
[767] EDER, *Breve descripción de las reducciones de Mojos,* p. 348.

rituales cristianos. Otra actividad que los jesuitas legitimaron de manera tácita fue la recolección y la caza, lo cual puede explicarse por la escasez de recursos, la inestabilidad de las misiones y el limitado control que ejercían sobre la producción de alimentos. Esta situación respalda la tesis de Bernd Hausberger, quien sostiene que los jesuitas no lograron erradicar por completo las formas tradicionales de enseñanza de los pueblos indígenas, las cuales tuvieron que coexistir con los métodos educativos de los misioneros.[768]

En lo que respecta a la educación espiritual, ésta se centraba en el aprendizaje del catecismo, el cual ofrecía una síntesis didáctica y concisa de los principios fundamentales de la fe cristiana. Según lo establecido por el Tercer Concilio Provincial Mexicano, era conveniente que los párrocos contaran con el catecismo por escrito para enseñarlo de forma cotidiana y repetirlo con el fin de fijarlo en la memoria de los naturales. A los indios se les debía instruir en "la oración dominical, la salutación angélica, el símbolo de los apóstoles, la antífona *Salve regina,* los doce artículos de la fe, los diez mandamientos de la ley de Dios, los cinco de la Iglesia, los siete sacramentos de la fe y los siete pecados capitales".[769]

Por su parte, el III Concilio limense dispuso que no se debía administrar el sacramento del bautismo a ningún indio adulto que no supiera de memoria el Credo y el Padre Nuestro.[770] Si el neófito no lograba memorizar o comprender la doctrina, ello podría afectar negativamente su salvación eterna. Por esta razón, al tañido de las campanas, todos debían acudir obligatoriamente a las enseñanzas, las cuales debían durar una hora los domingos y días festivos, después de la misa.[771]

Dichos preceptos conciliares se vieron reflejados en las misiones jesuitas, tal como se puede apreciar en los siguientes ejemplos. La instrucción espiritual de los adultos y ancianos de la misión de Juli se daba los domingos en la mañana, en la que se aprendían rezos cantados como el *Padre Nuestro*, el *Ave María*, el

[768] HAUSBERGER, "La vida cotidiana", p. 65.
[769] *Concilio III provincial mexicano,* p. 11.
[770] LISI, *El Tercer Concilio Limense,* p. 127.
[771] *Concilio III provincial mexicano,* p. 12.

Credo y el *Salve*, así como los mandamientos, los sacramentos y el catecismo en su lengua.[772] En las reducciones del Paraguay, asistían los indios a la iglesia, en donde se separaban por sexo. Ahí se ponían de pie cuatro indios y recitaban el *Padre Nuestro* y otras oraciones, mientras que el resto permanecían hincados. Luego se sentaban para comenzar el catecismo. Un primer grupo de indios preguntaba: ¿Hay Dios? El segundo grupo respondía: Sí hay. En seguida, el primer grupo: ¿Cuántos dioses hay? El segundo afirmaba: Uno no más.[773]

Los misioneros que se adentraron en la región de los Llanos lograron atraer a las naciones de los tunebos y giraras obsequiándoles cascabeles y anzuelos.[774] Una vez apaciguados, se les enseñó el catecismo y doctrina cristiana "en esos idiomas bárbaros".[775] Mientras tanto, en las misiones del Orinoco, el padre Gilij presumió que los indios eran aptos para entender cualquier cosa, ya que habían demostrado facilidad para aprender la doctrina en sáliba, otomaco o maipure, la cual recitaban de memoria, así como las oraciones. Señaló que los más ancianos no tenían la virtud de la memoria.[776]

Un informe del visitador general Carlos de Roxas relata cómo los ópatas, antes de reducirse a policía cristiana en la misión Nuestra Señora de Asunción de Arispe (Sonora), eran salvajes, vivían desnudos y sin morada. Para el jesuita es de regocijo verlos "tan gustosamente entretenidos en sus obligaciones cristianas, días de trabajo en sus labores y crías de ganado, y cuidado de sus haciendas".[777] Agrega que, en el ritual cristiano rezan las oraciones y recitan a coros la doctrina cristiana con preguntas y respuestas. Desarrollaron devoción por la Virgen María y rezan todos los días el rosario. Se presumen también los resultados en las misiones de Nayarit, en las que les fue "sencillo" a los jesuitas imponer el modo de vivir. Esto se confirma porque los indios saben de memoria

---

[772] "El P. Diego de Martínez al P. Juan de la Plaza, Juli 1 de agosto 1578", en *Monumenta Peruana II,* p. 358.
[773] CARDIEL, *Las misiones del Paraguay*, p. 133.
[774] RIVERO, *Historia de las misiones de los Llanos*, p. 94.
[775] RIVERO, *Historia de las misiones de los Llanos*, p. 64.
[776] GILIJ, *Ensayo de historia americana,* p. 53.
[777] "Informe de la misión de Nuestra Señora de la Asunción de Arispe (c. 1730)", en Papers relating to the Jesuits in Baja California and other regions in New Spain, Bancroft Library (BANC en adelante), vol. 41, exp. 36.

las oraciones, la doctrina y el rosario, y porque los adultos se confiesan y comulgan anualmente.[778] En California se impuso la costumbre de que, al acabarse la misa, el osario, la doctrina o el sermón, los indios cantaban el *Bendito* y *Alabado* tres veces a dos coros. Primero cantaban los hombres, luego las mujeres, y en la tercera vuelta cantaban todos juntos. Y, aunque la voz trémula de los naturales no era grata para los oídos de los jesuitas, "es de creer que sería muy agradable a los de Dios".[779]

Se enseñaron las cosas más básicas del dogma católico, el catecismo, los rezos y las oraciones en la lengua de los indios recitada y cantada colectivamente. Aprender los preceptos de la fe cantando en un coro no sólo era beneficioso para la memoria, sino también hizo que la enseñanza no fuese ardua, abrumadora o aburrida. Antes de emprender la labor misional, los jesuitas tuvieron una formación y experiencia previa dentro de colegios y universidades, en donde se empleaba la *Ratio Studiorum*.[780] Este modelo pedagógico (utilizado desde 1548 y formalizado en 1599) se centró en la formación humanística a partir de tácticas lúdicas, como la recitación, el teatro y la música. Con estos recursos se buscaba exaltar y conmover los corazones de los jóvenes para que lograran asimilar los dogmas cristianos.[781] Con dicha experiencia, los jesuitas aplicaron la doctrina cantada y estructurada en forma de diálogo, en la que el padre hacía una pregunta y el coro de indios respondía. En décadas siguientes, se utilizó de manera generalizada el catecismo del padre Jerónimo de Ripalda,[782] el cual tenía esta misma estructura y era fácil de memorizar.[783]

El sonido de las campanas y la música cantada evocaron un paisaje sonoro que buscó sorprender y cautivar, así como sustituir los sonidos indígenas que, para los jesuitas, eran ruidos amenazantes y posiblemente demoniacos.[784]

---

[778] *Apostólicos afanes de la Compañía de Jesús*, pp. 222-223.
[779] BARCO, *Historia natural y crónica*, p. 268.
[780] Por iniciativa de Ignacio de Loyola se propuso la elaboración de este código, cuya edición definitiva estuvo a cargo de Claudio Aquaviva, quinto general de la orden.
[781] HASKELL, GARROD, *Changing Hearts,* p. 9.
[782] El jesuita y teólogo español Jerónimo de Ripalda (1535-1618) fue conocido por ser autor del *Catecismo y exposición breve de la doctrina cristiana.* Fue docente en los colegios de Plasencia, Valladolid y Ávila, así como fue rector en Villagarcía, Salamanca, Burgos y Valladolid.
[783] QUIÑONES, VALLEBUENO, "El informe de los párrocos", p. 559.
[784] HACKE-MUSSELWHITE, *Empire of the Senses*, p. 17.

Sin embargo, las expresiones sonoras en la misión estuvieron sujetas a la resistencia, a la resignificación e hibridación. En líneas anteriores se mencionó el remplazo de las campanas por el tambor, dado que en muchas ocasiones las misiones no tenían el capital económico para obtener campanas.

Por otro lado, la construcción del paisaje sonoro enfrentó diversas dificultades, entre ellas la pobreza material, la violencia y la escasez de misioneros en las misiones. En algunos poblados, estos factores fueron suficientes para que la formación espiritual de los indígenas fracasara. Así lo señaló el padre Diego de Torres hacia 1608, al informar que los pocos misioneros que emprendieron la conquista espiritual de Chile debieron recurrir al apoyo de los soldados del presidio, quienes presionaban a los indígenas para que asistieran a misa y al catecismo.[785]

Años más tarde, en la carta anua de 1629 relativa a Chiloé, se evidenció la situación de abandono que padecía esta provincia. Las dificultades no solo se debían al clima, la escasez de alimentos, la imposibilidad de cultivar la tierra o la pobreza de los templos y sus ornamentos, sino también a la falta de religiosos. Un cacique expresó su queja por las penurias que él y su comunidad sufrían para aprender las cosas de Dios. Atribuía su desconocimiento de los misterios de la fe a que, "entre tanta gente, apenas nos cabe oír una sola vez la doctrina cristiana en cincuenta años",[786] lo que evidencia la casi nula presencia de los jesuitas.

Esta misma carencia de misioneros fue denunciada en las reducciones del Chaco. En un informe de 1758 sobre el poblado de la Purísima Concepción, habitado por abipones, se subrayó la necesidad urgente de un miembro de la Compañía que pudiera administrar los santos sacramentos, instruir en los misterios de la fe, la ley natural y los sacramentos.[787]

El hecho de que los naturales recibieran una formación religiosa mínima y se les administrara el sacramento del bautismo no constituía una prueba

---

[785] "Principio que dio el P. Diego de Torres a las misiones de Arauco y Chiloé (c. 1608)", en Biblioteca Nacional de Brasil (BNB en adelante).
[786] OVALLE, *Histórica relación del reino de Chile,* p. 396.
[787] "Reducción de la Purísima Concepción de la nación Abipona al P. Joseph Sánchez (2 de febrero 1758)", en Archivo General de la Nación, Argentina (AGNA en adelante), SP-6.10.6., f. 1053.

suficiente de su conversión total. En su condición de neófitos, era necesario vigilarlos para verificar si sus comportamientos eran acordes con los de "hombres" y cristianos. Por ello, se les instaba al buen comportamiento mediante exhortaciones o castigos, como parte del proceso de disciplinamiento social.

El padre Píccolo, al visitar las escuelas de los catecúmenos en California, premiaba a aquellos que habían aprendido con celo el catecismo, mientras que con los menos aplicados y diligentes señaló que era necesario castigarlos con suavidad y eficacia.[788] Los temastianes[789] de esta península quienes, además de enseñarles la doctrina y a rezar el rosario, fungieron como fiscales. A través de su vigilancia, daban razón al misionero si había faltado algún indio a la doctrina o al rosario. Al primer día que acudía el "delincuente" a la cabecera, era enviado a rezar en la iglesia y se le imponía alguna penitencia por su falta.[790]

En las reducciones de Maynas se castigaba a los neófitos que huían a los montes, situación bastante común en esta provincia. De acuerdo con el padre Juan Magnin, los indios escapaban para casarse con otras mujeres, para emborracharse, para deleitarse de los placeres de la carne y para no trabajar en la misión. Algunos fugitivos llegaron a sembrar plátano y yuca fuera de sus poblados para abandonarlos permanentemente. Al ser descubiertos, se les echaba mano encima, los trasladaban a la plaza, donde públicamente eran azotados y se les arrancaba el cabello con las manos. Sus cuerpos lastimados eran exhibidos por las calles y esquinas. "Así quiso Dios castigarlos".[791]

El miedo se fomentaba para evitar que continuaran practicando sus antiguas costumbres. Se les hablaba de la ira de Dios al ser testigo de sus delitos, pero también de su benevolencia con los buenos cristianos. Durante la confesión

---

[788] "Carta del padre Francisco María Píccolo, escrita desde la misión de San Javier Biaundó al padre rector Juan María de Salvatierra, sobre el descubrimiento por tierra de la contra costa de California y otros parajes (1699)", en BNM.AF, Provincias internas, Californias, 3/41, f. 17.
[789] El temastián era un sujeto que, después de haber recibido formación en la doctrina, servía de auxiliar de los jesuitas para enseñar el catecismo; incluso llegó a conceder el sacramento del bautismo.
[790] "Carta del padre Francisco María Píccolo, escrita desde la misión de San Javier Biaundó al padre rector Juan María de Salvatierra, sobre el descubrimiento por tierra de la contra costa de California y otros parajes (1699)", BNM.AF, Provincias internas, Californias, 3/41, f. 26.
[791] "Misión de San Francisco de Borja (1740-1743)", en AHN, Clero-Jesuitas 252, exp. 2, f. 13, 14.

en las misiones de Sinaloa, los jesuitas sabían que el pecador era sincero y estaba arrepentido si derramaba lágrimas. Se hacía traer de todos los rincones "todo su ajuar gentílico y supersticioso, que en presencia de todo el concurso se le echaba fuego y se reducía a cenizas. Inmediatamente le prometían al padre y le protestaban altamente que no volverían más a las cuevas y lugares destinados antes a las prácticas de sus antiguas supersticiones".[792]

Otra cuestión urgente en las provincias misioneras era el tema de la poligamia. Conscientes de los riesgos que se corrían, los miembros de la Compañía de Jesús comenzaron a administrar el sacramento del matrimonio a muy temprana edad: 12 años para las mujeres y 14 para los hombres en las misiones de Sinaloa;[793] 16 y 20 años para los varones y 15 para las mujeres en Paraguay.[794] El requisito fue haber recibido el bautismo.

Para afianzar dicho sacramento, se prohibieron las prácticas sexuales antes o fuera del matrimonio y se procuró evitar cualquier tentación concupiscente a partir de la vestimenta: "nuestros padres introdujeron que cuidasen más los indios de su vestido, y cubriesen la desnudez bárbara que usaban, exhortándoles a que pusiesen más diligencia y cuidado del que antes tenían, en sembrar algodón, y que las indias se aplicasen más a lavarlo y a hacer mantas de qué vestirse".[795] Se aprecia el deseo de fomentar un sentimiento que, se convirtió también en algo cotidiano: la vergüenza. Al cubrirse de manera rutinaria, se generaría rechazo a la desnudez, para así disminuir las tentaciones del cuerpo. Los jesuitas pretendieron comprobar el grado de civilidad de los naturales a partir del sentimiento de la vergüenza.[796]

En la siguiente imagen, elaborada por el jesuita Ignacio Tirsch, se representa la vestimenta que debían portar los indígenas de California, así como los colores específicos que debían utilizar. Esta ilustración no solo documenta

---

[792] "Carta del padre Francisco María Píccolo, escrita desde la misión de San Javier Biaundó al padre rector Juan María de Salvatierra, sobre el descubrimiento por tierra de la contra costa de California y otros parajes (1699)", en BNM.AF, Provincias internas, Californias, 3/41, f. 17.
[793] PÉREZ DE RIBAS, *Historia de los triunfos*, p. 170.
[794] PERAMÁS, *Platón y los guaraníes*, p. 67.
[795] PÉREZ DE RIBAS, *Historia de los triunfos*, p. 97.
[796] Elías, *El proceso de civilización*, p. 49.

aspectos visuales de la indumentaria, sino que también refleja los criterios normativos y simbólicos impuestos por los misioneros en el proceso de evangelización y control cultural.

Figura 8
Color y vestido de los indios de California ya cristianos

Fuente: TIRSCH, *Ignacio Tirsch (1733-1781). Pinturas de la Antigua California*, p. 129.

b) La educación para los infantes

Cuando la Compañía de Jesús llegó a Perú en 1568, era evidente la falta de sacerdotes en las doctrinas de los indígenas. El padre Diego Sáez de Bracamonte escribió una carta en 1569, en la que suplicaba el envío de más misioneros. Expresó su interés por el cuidado y la formación de los niños, proporcionando pautas sobre cómo debían ser educados. El jesuita los instruía por separado: las niñas en el templo y los niños en el patio. Sus lecciones consistían en el aprendizaje de cantarcitos y el texto del catecismo, el cual estaba

escrito en su lengua y en forma de preguntas y respuestas. El padre Bracamonte se encargaba de proporcionarles ropa cada semana en la escuela. Una vez repasada la doctrina, los domingos se reunía el pueblo para salir en procesión por las calles, en la que los niños iban al frente cantando el catecismo.[797]

La carta del padre Bracamonte indicó tempranamente los pasos más esenciales en el método educativo, mismos que la Compañía de Jesús procuró seguir en las provincias misioneras de América. Instruir a los infantes, separarlos por sexos y cubrir sus cuerpos semidesnudos fueron elementos que podrían contribuir, desde una temprana edad, a sentir pudor, lo cual ayudaría a combatir las conductas concupiscentes y la poligamia que tanto señalaban los jesuitas.

El tema de la lengua es un rubro significativo en el método educativo durante los siglos XVI y XVII. El Tercer Concilio Provincial Limense señaló la importancia de que las parroquias de indios tuviesen siempre a un sacerdote conocedor de la lengua local.[798] Por cuestiones prácticas, este trabajo lingüístico fue considerado ventajoso para la cristianización y sumisión de los indios, ya que por este medio era factible para los misioneros hacerse entender, predicar y generar confianza, así como conocer las creencias de los indios para combatirlas.[799] La Compañía de Jesús elaboró artes, gramáticas, vocabularios y cartillas de catecismo en distintas lenguas en las provincias misioneras de América, aunque estas obras no garantizaron el éxito de los misioneros en el aprendizaje y dominación de las lenguas locales.[800]

El último punto que sobresale en la carta de Bracamonte es cómo al final de las lecciones se ponía en práctica lo aprendido en las procesiones, en las que los niños iban al frente de los adultos como señal, no sólo de su proceso de cristianización, sino también como la transfiguración de estos muchachos en los futuros maestros y fiscales de sus familias. Ya lo señalaba Diego de Boroa en las

---

[797] "Pater Didacus de Bracamonte. Patribus ac fratribus Societatis Iesu. Lima 21 Ianuarii 1569" en *Monumenta Peruana I*, pp. 258-262.
[798] LISI, *El Tercer Concilio Limense,* p. 155.
[799] HAUSBERGER, "Política y cambios lingüísticos", p. 45.
[800] Hausberger explica que en el noroeste novohispano los éxitos de los jesuitas en el aprendizaje de las lenguas indígenas fueron deficientes, lo cual repercutió en la conversión de los naturales en sus lenguas, quienes no pudieron comprender los conceptos religiosos. Ver HAUSBERGER, "Política y cambios lingüísticos en el noroeste jesuítico".

reducciones guaraníticas: “Y son estos niños tan devotos y continuos en la santa doctrina, que en sus casas haciéndose maestros de los que los engendraron, la enseñan frecuentemente a sus padres y abuelos siguiéndose por este medio señalado fruto”.[801]

Algunos casos concretos en las provincias misioneras incluyen el de 1577, cuando José de Acosta escribió al general de la Compañía, Everardo Mercuriano, acerca del estado de la misión de Juli, en el que dio una extensa explicación de cómo había sido la educación de la población. Con relación a los niños, Acosta indicó que se les instruía en el catecismo con preguntas y respuestas y, en menos de dos meses, ya sabían los preceptos más importantes de la fe, lo que los diferenciaba de los adultos quienes, según el jesuita, los aprendían en 5 meses. Asimismo, Acosta presumió que los párvulos, en tan sólo una semana, ya podían persignarse y santiguarse, decir el *Padre Nuestro, Ave María, Credo* y *Salve Regina*, oraciones en lengua aimara.[802] Para premiar el esmero de los infantes, se les entregaban unas imágenes de plomo.[803]

Dos años después, Acosta escribió a Everardo Mercuriano para informarle sobre los avances de esta misión de Juli, en donde los 8 padres de la Compañía que estaban a cargo de ella dominaban el quechua, el aimara o ambas.[804] Mencionó que la escuela de los niños había sido muy fructífera, pues aprendían fácilmente. En ese año habían presentado 3 comedias en su lengua, de las cuales Acosta fue testigo de una. Los niños aprendieron los cantos para el culto divino y se formó una capilla de niños cantores para solemnizar las fiestas, el *Salve*, y las horas canónicas Prima y Completas. Finalmente, Acosta indicó que estos niños se habían convertido en los perseguidores de “hechiceros”, borrachos y gente deshonesta.[805]

---

[801] BOROA, *Cartas anuas de la provincia,* p. 125.
[802] “El padre José de Acosta, provincial al P. Everardo Mercuriano, Lima 15 de febrero de 1577”, en *Monumenta Peruana II,* p. 276.
[803] “El padre José de Acosta, provincial al P. Everardo Mercuriano, Lima 15 de febrero de 1577”, en *Monumenta Peruana II,* p. 281.
[804] “El P. José de Acosta, al P. Everardo Mercuriano, Lima 11 de abril de 1579”, en *Monumenta Peruana II,* p. 619.
[805] “El padre José de Acosta, provincial al P. Everardo Mercuriano, Lima 15 de febrero de 1577, en *Monumenta Peruana II,* p. 624.

En 1584, el general de la Compañía de Jesús, Claudio Aquaviva dispuso que los hijos de los indios principales y caciques de las provincias misioneras recibieran un trato especial en la educación. Era menester instruirlos en la lectura y escritura, pues a través de ellos se esperaba una pronta legitimación de la nueva fe.[806] En las reducciones del Paraguay se puso escuela para leer y escribir para los jóvenes, en donde se les impartía clase una hora por la mañana.[807] Los hijos de los caciques y un grupo de muchachos hábiles recibían lecciones de música, en las que, además de enseñarles a cantar para las misas, aprendieron a tocar "bajones, cornetas, fagotes, arpas, cítaras, vihuelas, rabeles, chirimías, y otros instrumentos que ayudan mucho a atraer a los gentiles, y al deseo de llevarlos a sus tierras al cultivo y enseñanza de sus hijos".[808] Se tenía pensado que estos jóvenes serían en un futuro gobernadores de su pueblo, corregidores, alcaldes, fiscales, alguaciles o miembros de la capilla de músicos.[809] Se estima que, previo a la expulsión de los jesuitas, las reducciones guaraníticas contaban con su capilla de músicos, cuyos miembros:

> "[…] merecen el título de maestros, pues con perfección la saben y tal vez componen muy bien, aunque esto no necesitan pues tienen composiciones de las mejores de Italia y Alemania traídas de los procuradores y misioneros que fueron de estas partes y las obras de Zípoli. Están pues muy proveídos de muy buenos papeles para todas sus fiestas, que usan con perfección, la que deben al trabajo, y aplicación de los padre italianos y alemanes maestros de música, que les enseñaron con tanto esmero como si no tuviesen otra cosa que hacer".[810]

El jesuita italiano Felipe Salvador Gilij narró desde su exilio en Roma que, en las reducciones del Orinoco se erigieron escuelas de leer y escribir para los sálibas: "propensos a la novedad y a la imitación de los usos extraños, ya que no les

---

[806] "El P. Claudio Aquaviva al provincial del Perú, Roma 8 de abril 1584", en *Monumenta Peruana III,* p. 382.
[807] RUIZ DE MONTOYA, *Conquista espiritual hecha por los religiosos,* p. 15.
[808] RUIZ DE MONTOYA, *Conquista espiritual hecha por los religiosos,* p. 64.
[809] "Breve noticia de la numerosa y florida cristiandad guaraní, 1767", en ARSI, Paraquariae 14, f. 20.
[810] "Breve noticia de la numerosa y florida cristiandad guaraní (c. 1767)", en ARSI, Paraquariae 14, f. 15.

cuesta más trabajo que el de estar sentados con papel en la mano, cosa muy adecuada para ellos".[811] En lo que más destacaron, según Gilij, fue en el canto, pues eran capaces de interpretar obras polifónicas durante los servicios religiosos. También eran diestros en la ejecución del violín, arpa y cualquier instrumento de viento. "Tenemos un pueblo músico. Pero esto no sirve para otra cosa que para el decoro de la iglesia y para aficionar a los salvajes a la reducción".[812]

En esta provincia se tiene constancia de que, además de contar con misioneros capacitados para la enseñanza musical, como José Hurtado (1578-1660) y José Dadey (1574-1660), también se optó por emplear músicos profesionales, tanto de canto como de instrumentos musicales, para la educación de los naturales. Tal es el caso del misionero Francisco Ellauri (1602-1665), quien contrató maestros de cato, órgano, chirimía y bajón para que asistieran a la doctrina de Tópaga. Asimismo, se tiene registro de que el padre Agustín Rodríguez (1640-1674) contrató profesores de órgano, canto y chirimía.[813] Misioneros como José Gumilla y José Cabarte se encargaron de promover la enseñanza musical en sus misiones, haciéndose cargo del sueldo de los profesores de canto, chirimía, clarín y bajón.[814]

En las misiones de Sinaloa se comenzó a impartir lecciones de música a un grupo selecto de jóvenes, quienes aprendían a cantar para formar parte de la capilla de cantores encargada de solemnizar los oficios religiosos. Cuando la misión contaba con instrumentos musicales, los indígenas aprendían a tocarlos.[815] Durante los primeros años de formación de los pueblos de misión, la cultura musical se basaba principalmente en el canto debido a la falta de recursos naturales, como la madera, necesaria para la construcción de instrumentos. Los primeros instrumentos que llegaron a los pueblos fueron otorgados por Juan de

[811] GILIJ, *Ensayo de historia americana,* p. 50.
[812] GILIJ, *Ensayo de historia americana,* p. 64.
[813] BERMÚDEZ, "La música en las misiones jesuitas", p. 151.
[814] BERMÚDEZ, "La música en las misiones jesuitas", p. 151.
[815] PÉREZ DE RIBAS, *Historia de los triunfos*, p. 128.

Mendoza y Luna, virrey de Nueva España, quien envió "ornamentos cumplidos para sacerdote, y altar, cálices, campanas e instrumentos músicos".[816]

En el colegio de Villa de Sinaloa, los jesuitas establecieron un seminario destinado a los hijos de los indios principales de la provincia, bajo el ideal que el bien de toda república se fundamentaba en "la crianza en doctrina y buenas costumbres de la juventud".[817] En este internado se les enseñaba "a leer, escribir, tañer y cantar, para distribuirse después en sus partidos".[818] Al culminar su formación, los jóvenes regresaban a sus misiones de origen para fungir como temastianes. La participación de estos agentes fue constante, ya que el número de padres era menor que el número de misiones. Los temastianes asistían a los pueblos de visita y a las rancherías, donde la presencia del misionero era esporádica. Hubo casos como el del jesuita portugués Pedro Méndez (S. XVII-1643), quien viajaba con un coro de niños cantores a las misiones que aún no tenían capilla de músicos, con el fin de dar acompañamiento adecuado a la liturgia.[819]

El jesuita Ignacio Pfefferkorn (1726-1798) señala que los jóvenes eudeves y ópatas de la provincia de Sonora demostraban talento en la educación musical, gracias a su "oído muy fino y una práctica incesante".[820] En varias misiones había indios que podían tocar la cítara o el arpa. Pfefferkorn indica que, antes de la llegada de los jesuitas, varios indios habían sido instruidos por españoles. El mismo Pfefferkorn narra que él se hizo cargo de la instrucción de algunos músicos:

> "a tres de ellos yo personalmente les enseñé a tocar el violín, los otros habían aprendido de los españoles a tocar el arpa y la cítara. Les había entrenado para que acompañaran los cantos de la iglesia, lo cual hacían completamente en agradable armonía. Así eran interpretadas la misa, la letanía de la bendita virgen María, la Salve Regina y otras canciones devocionales. Para el canto yo mismo escogía las mejores voces de entre

[816] PÉREZ DE RIBAS, *Historia de los triunfos*, p. 106.
[817] PÉREZ DE RIBAS, *Historia de los triunfos…*, p. 99.
[818] "Annua de 1625", en AGN, Misiones, XXV, f. 137.
[819] HAUSBERGER, *Für Gott und König*, p. 272.
[820] PFEFFERKORN, *Descripción de la provincia de Sonora,* p. 107.

> mis indios y les ensayaba para que pudieran cantar de memoria las canciones más usuales del servicio cristiano".[821]

Sobre las mujeres jóvenes, Pfefferkorn agregó que poseían talento, ya que les era fácil aprender y comprender. Antes de la llegada de los misioneros, varias indias ya sabían coser, hilar algodón y tejer medias, actividades que supuestamente habían aprendido de mujeres españolas.[822]

En California, las rancherías eran visitadas ocasionalmente por los jesuitas. Contaron con la asistencia de los temastianes para enseñar la doctrina cristiana y rezar el rosario.[823] Según Juan María Salvatierra, por la tarde, después de rezar el rosario en coro, las letanías y cantar el *Alabado*, los indios salían de la iglesia: "los hombres con su temastián y las mujeres con su temastiana, en lugares totalmente distintos, rezan la doctrina y se van a recoger".[824]

En cuanto a la educación musical en los pueblos cabecera, se sabe que misioneros como Juan María Salvatierra (1648-1717), Nicolás Tamaral (1687-1734), Johann Xavier Bischoff (1710-c.1768) y Pietro Nascimben (1703-1754) destacaron como profesores de música. Salvatierra enseñó a los neófitos de Loreto a cantar y tocar la vihuela. El padre Tamaral impartió clases de canto a los indígenas de Santa Rosalía, Francisco Xavier, San José del Cabo y La Purísima. Bischoff introdujo el canto coral mixto (hombres y mujeres) en San Luis Gonzaga, Santiago, Loreto, La Purísima y Todos los Santos. Nascimben formó ensambles corales mixtos en Santa Rosalía y Nuestra Señora de Guadalupe, que llegaron a interpretar repertorio polifónico.[825] Por otro lado, el padre Eusebio Francisco Kino, quien fue partícipe en la gestión para emprender la cristianización en esta península, propuso llevarse a un número selecto de jóvenes a la ciudad de México para que aprendieran a cantar y a tocar instrumentos musicales. Al

[821] PFEFFERKORN, *Descripción de la provincia de Sonora,* p. 107.
[822] PFEFFERKORN, *Descripción de la provincia de Sonora,* p. 107.
[823] "Informe acerca de visitas y derroteros de las misiones de California, Pimería, Sinaloa y otros lugares (1690-1753)", en BLAC, WBS 67.
[824] SALVATIERRA, *Misión de la Baja California,* p. 217.
[825] GARCÍA, *Evangelización y música en las misiones,* pp. 161-163.

regresar tendrían que enseñar al resto lo aprendido.[826] Sin embargo, el proyecto del padre Kino no pudo concretarse.

La educación, clasificada por edad y grupo social, no siempre pudo aplicarse en áreas inhóspitas y de difícil acceso. Un ejemplo de esto es Chiloé, un archipiélago dividido en tres curatos: Chacao, Calbuco y Castro. Chiloé contaba con cuatro poblados permanentes y un colegio en Castro. Los habitantes de estas misiones acudían a Castro para celebrar misa y recibir el catecismo. En el colegio, se enseñaba a los niños a leer y escribir. Sin embargo, en las misiones temporales o capillas, este tipo de educación era escasa o casi inexistente debido a las largas distancias que los misioneros debían recorrer, ya fuera cruzando lagunas, mares, riscos, montes o valles.[827]

En ocasiones, solo dos misioneros podían recorrer las islas durante todo el año. Por ejemplo, desde Castro partían dos jesuitas en piraguas rumbo a la capilla de Ichuac, en la isla de Lemuy. Los misioneros llevaban consigo las estatuas de San Isidro, San Juan Evangelista, la Virgen y Jesús crucificado. Al acercarse a la isla, los indígenas salían a recibir a los jesuitas, llevando una cruz al frente y algunas luces, mientras cantaban oraciones en coro.

Al desembarcar, los jesuitas se dirigían a la capilla, donde colocaban las estatuas en sus nichos y oficiaban una misa. Al término del servicio, se dedicaban a registrar el número de nacimientos y fallecimientos. Por la noche, se cantaba el rosario y otras alabanzas. Al día siguiente, la campana convocaba a los niños para repasar la doctrina y los cantares. Posteriormente, se oficiaba otra misa, tras la cual uno de los misioneros confesaba a los indígenas, mientras el otro bautizaba a los recién nacidos. A las 11 de la mañana, se celebraba una nueva misa con sermón y cantos devotos. Después de la misa, las niñas y los niños recitaban públicamente el catecismo. Uno de los misioneros daba una breve explicación de lo recitado por los infantes y, al culminar se disponían a comer. Nuevamente en la noche se cantaba el rosario y otras devotas alabazas. A la mañana siguiente se repetía esta dinámica. Cuando los jesuitas estaban a punto

[826] KINO, “Informe del P. Kino al virrey”, p. 128.
[827] “Antica Compagnia, Visitat, Epist, etc., 1624-1770”, en ARSI, Assistentia Hispaniae: Provincia Chilensis V.

de partir a otra isla, se celebraban los casamientos. Finalmente, los jesuitas empacaban los santos en sus cajones, se dirigían a la playa acompañados por los indios en procesión. Una vez montados en sus piraguas, los indios gritaban "buen viaje. Unos sentados, otros de pie, otros hincados, no apartan los ojos de las piraguas, llorando mucho".[828] Hasta el año siguiente, este poblado era visitado por los misioneros.

En estas descripciones sobre la educación de los niños y jóvenes, se percibe que los misioneros fueron mucho más condescendientes y tolerantes con ellos que con los adultos. Los párvulos se destacaban por su buena memoria, docilidad y rapidez en el aprendizaje, atributos que los convertirían en los futuros maestros y vigilantes de sus familiares, siendo el mejor ejemplo de lo que significa ser cristiano. Además de ser buenos cristianos, también representaron el modelo de lo que implica convertirse en hombres civilizados. Esto se evidencia en su dominio de la música, sus méritos como miembros de la capilla de músicos, su capacidad para cantar obras polifónicas y tocar varios instrumentos musicales. La música, además de hacer más amena la enseñanza del dogma cristiano, también fue un símbolo de civilización.

La música como símbolo civilizatorio, su producción material y sus agentes

En las Cartas anuas de la provincia jesuítica del Paraguay escritas por Diego de Boroa (1632-1634), el misionero se complace con expresar los resultados que había tenido la educación entre los jóvenes, en específico los de la reducción de San Ignacio: "los muchachos están en la música y toda policía, y costumbres cristianas tan diestros y bien enseñados, que admiran y edifican a las ciudades". Según el padre, el gobernador de Asunción al visitar este poblado declaró que estos párvulos eran mejores cristianos que los hijos de los españoles.[829]

Otro testimonio sobre las habilidades de los indios es relatado por Ignacio Pfefferkorn. Según el jesuita, entre los cantantes más virtuosos que él formó en

[828] "Antica Compagnia, Visitat, Epist, etc., 1624-1770", en ARSI, Assistentia Hispaniae: Provincia Chilensis V.
[829] BOROA, *Cartas anuas de la provincia,* p. 123.

las misiones de Sonora, destacaron dos mujeres cuyas técnicas vocales llamaban la atención por su dulzura y pureza. Estos talentos fueron testificados en 1767 por el marqués de Rubí, comandante de las tropas reales, quien en su recorrido por Sonora escuchó un *Salve Regina* entonado por estas dos indias. El canto sorprendió al marqués, quien dijo: "nunca había escuchado tan gloriosas voces, ni siquiera en Madrid".[830]

Hasta ahora se ha argumentado que los distintos tipos de educación sirvieron para someter a las sociedades indígenas a la policía cristiana. El bautizo no garantizaba la conversión de los naturales; tenían que aprender a vivir como cristianos hasta interiorizar su nueva identidad. La música, además de hacer más atractiva y lúdica la enseñanza, fue una herramienta disciplinaria. La atmósfera sonora en las misiones estaba cargada de mensajes. Además de regular el tiempo y el espacio, fomentar rutinas y hábitos de conducta, y solemnizar los ritos religiosos, también se visualizaba como un símbolo civilizatorio, una señal de que los indios se estaban convirtiendo en "hombres".

Detrás de este símbolo civilizatorio, se desarrollaron dinámicas más complejas y agentes que facilitaron el uso de la música en la cristianización, tanto de manera directa como indirecta. Por ejemplo, los movimientos migratorios de misioneros y sociedades indígenas, la circulación de partituras, instrumentos musicales y materiales de construcción, así como las donaciones, peticiones y la recepción y transformación de repertorios musicales, jugaron un papel crucial en este proceso de aculturación. Ejemplos más concretos se presentarán a continuación.

A lo largo de la presencia de la Compañía de Jesús en América, distintos benefactores realizaron donaciones a la orden. Tal es el caso de doña Teresa Orgoñez, vecina de Cuzco, quien en 1576 donó a la Compañía de Cuzco unos órganos, adornos de un dosel para el altar mayor y paños. La finalidad de este donativo era procurar el descanso de su difunto marido, el capitán Diego de Silva, descubridor y conquistador de aquellos reinos y provincias del Perú, quien también contribuyó económicamente en la fundación del Colegio jesuita de esa

[830] PFEFFERKORN, *Descripción de la provincia de Sonora,* p. 108.

ciudad.[831] Otro caso de esta naturaleza es narrado por el misionero Andrés Pérez de Ribas. Para las primeras misiones de Sinaloa conformadas por zuaques, tehuecos y sinaloas, el virrey, marqués de Montes Claros, destinó ornamentos para sacerdote, altar, cálices, campanas e instrumentos musicales.[832]

Las peticiones realizadas por los jesuitas fueron otro medio para obtener instrumentos musicales. Tal como lo relata el jesuita Diego de Lugo, procurador general de la Compañía de Jesús, en una carta dirigida al rey Felipe II, fechada el 11 de agosto de 1690, donde solicitó limosnas para los miembros de la Compañía en las provincias de Tucumán, Santa Cruz de la Sierra y Río de la Plata. En estas regiones, hacían falta ornamentos para la iglesia, como cálices, patenas y campanas, así como vino y aceite para celebrar y alumbrar al Santísimo Sacramento.[833]

En 1692, el padre Juan Fernández Pedroche escribió al procurador de las misiones de los Llanos y Cassanare sobre algunos bienes adquiridos en la misión de Paulo gracias a las limosnas. Entre estas alhajas se encontraban alfombras de algodón, cojines, seis cuadros de medio cuerpo de diferentes advocaciones, una hechura de un santo Cristo, un sepulcro de madera dorado, un cuadro de la Última Cena, tres pares de chirimías, dos bajones, tres trompetas, dos sacabuches, un terno de flautas y dos campanas, entre otros bienes.[834]

En la provincia de California, el padre y provincial Joseph Barba escribió una carta al rey en 1744, en la que relataba el estado deplorable de las misiones de California, las cuales no contaban con los ornamentos más básicos para sus templos, como sagrarios y campanas, por lo que solicitaba limosnas al rey.[835]

Este tipo de pedidos, donaciones y limosnas se pueden apreciar mejor en la siguiente tabla. En ella se constata que varios agentes participaron en el abastecimiento de instrumentos musicales en las misiones. Los susodichos

---

[831] "Teresa Orgóñez (Cuzco 30 de diciembre de 1586)", en *Monumenta Peruana II*, p. 189.
[832] PÉREZ DE RIBAS, *Historia de los triunfos,* p. 106.
[833] "Los PP. Diego de Lugo y Gaspar de Zárate a Felipe II, rey (11 de agosto 1590)", en *Monumenta Peruana IV,* p. 631.
[834] Testimonio de los autos obrados de pedimento del padre Juan Fernández Pedroche, procurador de las misiones de los Llanos (1692)", en AHN, Clero-Jesuitas, legajo 123, exp. 3.
[835] "Joseph Barba de la Compañía de Jesús", BANC MSS, M-M, 1744.

operaban desde distintas escalas, tanto locales como transcontinentales, lo cual deja entrever que la cultura material misional estaba inserta en un sistema de circulación y flujo globalizado.

Tabla 15
Formas de obtención de instrumentos musicales en las provincias misionales jesuíticas de la América española: donación, limosna, petición

Formas de obtención de instrumentos	*año*	*Provincia jesuita*	*Sujetos involucrados*	*Bienes muebles*
Donación	1576	Provincia peruana	Doña Teresa Orgóñez, viuda del capitán Diego de Silva, conquistador del Perú	Ornamentos y unos órganos para las iglesias de la IHS[836]
Limosna	1583	Provincia peruana	Rey Felipe II ordena a oficiales de la Real Hacienda del Perú a dar limosnas	Cáliz con su patena y campana para cada una de las casas de la IHS[837]
Petición	1585	Provincia peruana	El padre Diego de Torres solicita limosnas al presidente de la Real Audiencia	Mil ducados para campanas y ornamentos[838]
Limosna	1586	Provincia peruana	El padre Joán de Atiença informa en qué se ha gastado el dinero de las limosnas para la misión de Juli	Ornamentos, cosas de la iglesia, campanas[839]
Petición	1590	Provincia peruana	El padre Diego de Lugo, procurador general de la IHS solicita a Felipe II limosnas para el Tucumán, Santa Cruz, Río de la Plata	Ornamentos, cáliz con su patena y campanas[840]

[836] "Teresa Orgóñez (Cuzco 30 de diciembre de 1586)", en *Monumenta Peruana II*, p. 189.
[837] "Felipe II rey de España a los oficiales de la Real Hacienda del Perú (Madrid 21 de abril 1583)", en *Monumenta Peruana III*, p. 267.
[838] "El P. Diego de Torrres al P. Claudio Aquaviva (Juli 20 de enero 1585)", en *Monumenta Peruana III*, p. 514.
[839] "Joán de Atiença. JHS. Relación breve del principio y progreso de la residencia de Juli hasta el principio del año de 1589", en *Monumenta Peruana IV*, p. 473.
[840] "Los PP. Diego de Lugo y Gaspar de Zárate a Felipe II, rey (11 de agosto 1590)", en *Monumenta Peruana IV,* p. 631.

Petición	1591	Provincia novogranadina	El padre Antonio Martínez solicita al p. Claudio Aquaviva ayuda financiera para comprar ornamentos	4 campanas, 7 ornamentos y alhajas[841]
Petición	1593	Provincia mexicana	El padre Gonzalo de Tapia solicita ayuda al virrey Luis de Velazco y Castilla para las misiones de Sinaloa	Ornamentos, campanas e instrumentos músicos[842]
Limosna	1595	Provincia del Paraguay	Cuentas pagadas en Potosí enviadas a los jesuitas del Paraguay	2800 pesos corrientes de 8 reales, por dos campanas de a 8 quintales[843]
Donación	c.1603-1607	Provincia mexicana	Mandó el virrey Marqués de Montes Claros a los oficiales reales ciertos ornamentos destinados para las misiones de Sinaloa	Ornamentos para sacerdotes, altar, cálices, campanas e instrumentos músicos [844]
Petición	1692	Provincia novogranadina	El padre Juan Fernández Pedroche, procurador de las misiones de Llanos habla de los bienes adquiridos por petición, mismos que fueron concedidos por el doctor don Onofre Thomás de Baños	2 campanillas de altar de bronce, 2 campanas grandes, 2 ternos de chirimías, 1 clarín, 1 fagotito, 1 cornetilla, 2 bajones, 3 trompetas, 2 sacabuches, 1 terno de flautas, 1 sacabuche nuevo, órganos[845]
Petición	1703	Provincia mexicana	El padre Joseph Barba solicita limosnas para las Californias	Ornamentos, varios sagrarios, campanas[846]
Petición	1725	Provincia mexicana	Misiones de California	Se envió un órgano a las misiones. Precio: 350 pesos

[841] "El P. Antonio Martínez al P. Claudio Aquaviva (Santa Fe de Bogotá, 24 de abril 1591)", en *Monumenta Peruana IV*, p. 694.
[842] PÉREZ DE RIBAS, *Historia de los triunfos,* p. 45.
[843] "Cuentas varias de cantidades pagadas en Potosí, desde el 14 de enero 1595 hasta el 19 de diciembre del mismo año", en *Monumenta Peruana V*, p. 880.
[844] PÉREZ DE RIBAS, *Historia de los triunfos*, p. 106.
[845] "Testimonio de los autos obrados de pedimento del padre Juan Fernández Pedroche, procurador de las misiones de los Llanos (1692)", en AHN, Clero-Jesuitas, legajo 123, exp. 3.
[846] "Papers relating to the Jesuits in Baja California and other regions in New Spain", en BANC MSS M-M 1716.

				Más 3 cajones en que va dicho órgano y sus trastes, 12 pesos. Más 30 pesos dados de regalo al organista[847]
Petición	1736	Provincia peruana	El padre Felipe de Castillo indica cuáles son las pertenencias de la IHS en la fragata Nuestra Señora del Buen Aire	266 cajones de libros, 160 cajones rotulados a las misiones: cruces, aparadores, reliquias, marcos con pinturas sagradas, madera, bronce dorado, mapas, estampas, cristos, medallas, cuchillos, metal, alfileres, agujas, trompetas, clarines, campanillas, cascabeles, instrumentos de herrería[848]
Petición	1747	Provincia mexicana	El padre Alejandro Rapicani, misionero de Batuc (Sonora), pide que se tenga cuidado con los objetos que se puedan quebrar	Se recibió un violín con un costo de 30 pesos, el cual estaba hecho pedazos y cuyo arco estaba roto[849]
Petición	1741	Provincia mexicana	Gastos de la Procuraduría de la Compañía de Jesús. Se envía a los misioneros del norte algunos pedidos	1 arpa con su cajón[850]
Petición	1744	Provincia mexicana	El padre Gaspar de Trujillo comenzó a administrar la misión de Loreto (California), quien se encargó de aumentar las alhajas del templo	Varias alhajas de plata, un órgano y otros instrumentos músicos armonizan las

[847] AGN, Cárceles y Presidios, V, f.83v.
[848] "Por la contaduría general de la contratación, Cádiz 25 de abril 1736", en AGI, Contratación, 5548.
[849] "Memoria del P. Alejandro Rapicani, misionero del partido de S. Francisco Xavier Batuc provincia de Sonora, 1747", en AGN, Indiferente Virreinal, 4904, exp. 4, f. 2.
[850] "Procuraduría de la Compañía de Jesús, 1741", en AGN, Indiferente virreinal, 5168, exp. 42, f. 9.

				funciones santas del templo[851]
Petición	1744	Provincia mexicana	El padre Joseph Barba y provincial de la Nueva España informa al rey el lamentable y peligroso estado en que se encuentras las misiones de California	Solicita ornamentos, varios sagrados y campanas para las 14 misiones fundadas[852]
Petición	1766	Provincia mexicana	Gastos de la Procuraduría de la Compañía de Jesús. Se envía a los misioneros del septentrión algunos pedidos y se registran sus costos	Por un terno de chirimías 3 pesos, por 14 encordaduras de violín a 6 reales, 4 mazos de guitarra a 10 reales, 2 pesos de arpa, por 4 ternos de bajones y chirimías 44 pesos, por 2 clarines 6 pesos, por 1 bajón 6 pesos[853]

Los objetos personales que los jesuitas llevaron consigo desde Europa a América, también fueron parte de otra dinámica de obtención de instrumentos musicales. En la figura 6 se vislumbran algunos casos. Por ejemplo, en el relato de Diego de Palma Carrillo – enviado a la misión de Brasil en 1587 – menciona que él, junto con el padre Francisco Salcedo, diez marineros y el piloto partieron en una fragata desde el puerto de Buenos Aires rumbo a Brasil, realizando varias paradas en el trayecto. En la ciudad de Bahía, se unieron a la expedición seis jesuitas recién llegados de Europa, quienes traían consigo diversos artículos de sus tierras, como libros, reliquias de santos, *Agnus Dei* e imágenes de estaño destinadas a los indígenas. Los padres Diego de Palma y Francisco de Salcedo

[851] SALVATIERRA, *Misión de la Baja California*, p. 228.
[852] "Joseph Barba de la Compañía de Jesús", BANC MSS, M-M, 1744.
[853] Procuraduría de la Compañía de Jesús, 1766", en AGN, Indiferente virreinal, 4786, exp. 34, f. 64.

también transportaban objetos de sus tierras como campanas, hierro, acero, calderas de cobre y peroles para la producción de azúcar.[854]

El jesuita Anton Sepp von Reinegg, al zarpar de Cádiz el 17 de enero de 1691 rumbo a Buenos Aires, llevó consigo una tiorba adquirida en Augsburgo y otra en Génova, un salterio que perteneció al padre Jacobo Marell, flautas compradas en Génova, así como violas y una trompeta fabricada en Cádiz. Utilizó estos instrumentos musicales para dar lecciones a los esclavos de la embarcación y para amenizar los ritos religiosos durante el viaje. Una vez asentado en la misión de Yapeyú, también empleó estos instrumentos en la educación y en los rituales religiosos de dicho poblado.[855]

Tabla 16
Formas de obtención de instrumentos musicales en las provincias misionales jesuíticas de la América española: objetos personales de los misioneros

Formas de obtención de instrumentos	*año*	*Provincia jesuita*	*Sujetos*	*Bienes muebles*
Objetos personales	1587	Provincia del Paraguay	Diego de Palma, criado del obispo Francisco de Vitoria, fue enviado a la misión de Brasil	Campanas, hierro, acero, calderas de cobre[856]
Objetos personales	1609	Provincia mexicana	La casa de Contratación de Sevilla dio permiso al padre Francisco Váez, junto con 26 religiosos, dirigirse a la Nueva Vizcaya	Matalotaje, libros, vestuarios y ornamentos para las iglesias[857]
Objetos personales	1691	Provincia del Paraguay	El padre Anton Sepp trajo consigo varios instrumentos	Tiorba de Augsburgo, pequeña tiorba de Génova, salterio, flautas

[854] "Relación de el viaje de Brasil que por mandado del reverendísimo señor obispo de Tucumán se ha hecho para atraer religiosos a la Compañía de Jesús y descubrir este camino del Río de la Plata hasta el Biasa y de allí al Brasil", en *Monumenta Peruana IV*, p. 182.
[855] SEPP, *Relación de viaje*, p. 164.
[856] "Relación de el viaje de Brasil que por mandado del reverendísimo señor obispo de Tucumán se ha hecho para atraer religiosos a la Compañía de Jesús y descubrir este camino del Río de la Plata hasta el Biasa y de allí al Brasil", en *Monumenta Peruana IV*, p. 182.
[857] "Órdenes, comunicados a la casa de la contratación para ornamentos, vestuarios y aviamientos de varias de varias igleisas y misiones que pararon en Nueva España, Florida, Islas Barlovento y Filipinas desde 1581 a 1760, a saber", en AGI: Contaduría, 245.

				de Génova, violas y trompeta hechas en Cádiz[858]
Objetos personales	1699	Provincia mexicana	El padre Juan María Salvatierra enseñaba la doctrina poniendo en punto músico el texto	Vihuela[859]

Una vez erigido el pueblo de misión y establecida una economía autosustentable, los misioneros procedían a enseñar en los talleres cómo construir instrumentos musicales occidentales, tal como se mencionó anteriormente. En la siguiente tabla se presentan algunos ejemplos de lo que se fabricaba en algunas provincias.

Tabla 17
Formas de obtención de instrumentos musicales en las provincias misionales jesuíticas de la América española: elaborados por los indios

Formas de obtención de instrumentos	*año*	*Provincia jesuita*	*Sujetos*	*Bienes muebles*
Elaboración	1586	Provincia mexicana	Indios de Michoacán	Hay buenos cantores, ofician misa con chirimías, trompetas, vihuelas de arco, dulzainas y otros instrumentos que ellos mismos hacen[860]
Elaboración	c. 1639	Provincia del Paraguay	Indios de las misiones del Paraguay	Hacen arpas, bajones, cornetas, fagotes, cítalas, vihuelas, rabeles, chirimías[861]
Elaboración	1691	Provincia del Paraguay	Indios de las misiones del Paraguay	En cada reducción hubo entre 30 a 40 cantores, orquestas y constructores de chirimías,

[858] SEPP, *Relación de viaje*, p. 164.
[859] SALVATIERRA, *Misión de la Baja California,* 139.
[860] "Relación de la residencia de Pátzcuaro, 1586", en *Monumenta Mexicana III,* p. 55.
[861] RUIZ DE MONTOYA, *Conquista espiritual hecha por los religiosos,* p. 64.

bajones, violines, arpas, clarines y órganos[862]

Consideraciones finales

En este capítulo se han analizado diversas dimensiones de la educación, su papel en el disciplinamiento del espacio y del tiempo, así como el uso de la música tanto como herramienta auxiliar como régimen sonoro. Se argumentó que la misión constituyó el espacio idóneo para la instrucción de los naturales. A través de su traza urbana, la distribución jerárquica de los recintos y su organización espacial se buscó que los indígenas experimentaran visual y corporalmente el nuevo orden establecido.

El tiempo también fue objeto de disciplinamiento. En la vida misional se distinguieron dos tipos de temporalidades: la espiritual —estructurada por el calendario litúrgico y las horas canónicas— y la terrenal —definida por las actividades cotidianas—. Por medio de la regulación del tiempo y de las tareas diarias, se disciplinó progresivamente los cuerpos. El uso de campanas, tambores y relojes solares fue fundamental para señalar y recordar estas actividades, de modo que, con el paso del tiempo, los individuos interiorizaron estas prácticas, transformándolas en costumbres y, finalmente, en normas.

Por otra parte, se argumentó que la educación en las misiones no se limitó al ámbito religioso; también se orientó a erradicar conductas consideradas peligrosas y a fomentar hábitos que contribuyeran al sostenimiento económico, así como al orden moral y social. En este sentido, la misión desempeñó un papel fundamental en el proyecto educativo, ya que, a través de su estructura celular, se estableció un mecanismo para regular, vigilar, premiar o castigar las conductas, con el propósito de asegurar la obediencia de los naturales.

La educación fue una herramienta de transformación y el principal instrumento para “civilizar” a los indígenas, inculcando valores cristianos y

[862] SEPP, *Relación de viaje,* p. 88.

occidentales, y promoviendo la adopción de un modo de vida considerado "racional" y "civilizado". En este contexto, la música también actuó como un agente de aculturación. Su papel en las misiones fue multifacético: además de regular el tiempo y servir como recurso para la enseñanza religiosa y la memorización de textos, también contribuyó a establecer jerarquías de poder. Esto se evidencia en el tipo de formación que recibían los hijos de los indios principales, quienes accedían a una educación musical más profunda, participaban en la construcción de instrumentos y desempeñaban un papel destacado en la solemnización de los rituales católicos.

Cuando otros agentes fueron testigos de la labor misional de los jesuitas y de sus efectos en los naturales —como el gobernador de Asunción o el marqués de Rubí—, solían destacar principalmente sus habilidades musicales, comparándolos en muchas ocasiones con músicos europeos, bajo la idea de que eran igual de buenos o incluso superiores. Detrás de este discurso subyace una idea significativa: la música se concebía como un símbolo de civilización, una prueba de que los indígenas estaban en proceso de convertirse en "hombres".

Si la música era concebida como un atributo civilizatorio, resultaba indispensable proveer los recursos necesarios para asegurar su presencia en todas las provincias misionales. En este sentido, se expuso que diversos agentes participaron, de forma directa o indirecta, en la distribución de materiales de construcción e instrumentos musicales. Esta dinámica evidenció que las misiones no siempre fueron económicamente autosuficientes, por lo que dependían del apoyo de actores externos para abastecerse de lo necesario.

Cualquier tipo de expresión sonora actuó como puente de conexión y diálogo entre diferentes fronteras culturales. Este diálogo permitió la aculturación, el entrecruzamiento y la yuxtaposición entre diversos ambientes étnico-locales y elementos europeos.[863] Los músicos indígenas no fueron receptáculos pasivos que se dedicaron a reproducir la música occidental. También hubo influencia de los indios en las atmósferas sonoras, ya sea en su ejecución, el manejo de instrumentos musicales locales, así como en la legitimación del uso de las danzas

[863] GRUZINSKI, *Las cuatro partes del mundo*, p. 40.

indígenas. Esto demuestra una forma de apropiación y resignificación del cristianismo, tema que se explicará en el siguiente capítulo con mayor profundidad.

Capítulo V

La música en el ritual católico y la apropiación indígena del cristianismo

"Date mihi praestantium musicorum chorum, et ego quotquot Indicae gentes sunt Christianas efficiam".[864]

En *De vita et moribus tredecim virorum Paraguaycorum* (1793) el padre José Peramás escribe, desde el exilio, sobre las labores misionales de la Compañía de Jesús en Paraguay. En la obra se rememora cómo el jesuita Manuel da Nóbrega fue enviado por Ignacio de Loyola a Brasil para establecer la primera misión en América. A su llegada, Nóbrega quedó asombrado por el interés de los indios en la música, por lo que afirmó: "dadme un excelente coro de músicos y haré cristianos a cuantos indios existen".[865] Según Peramás, la música tiene el poder de conmover incluso las mentes y corazones de las personas más bárbaras.

Como se analizó en el capítulo anterior, la música fue empleada en la configuración del espacio, del tiempo y de las actividades cotidianas. Además, desempeñó un papel crucial en la educación de los indios con el objetivo de formar sujetos socialmente disciplinados que facilitaran el orden en los poblados. En el presente capítulo se examinará cómo la expresión sonora tuvo la misión de inculcar la fe a través del sentido del oído. Era preciso encontrar un método por el que no sólo fuera escuchada, sino también comprendida y puesta en práctica.[866] Por ello, la música debía poseer la capacidad de atraer y estimular el resto de los sentidos humanos y afectar las emociones. El ritual católico y las festividades religiosas se convirtieron en experiencias sensoriales en las que participaron no sólo los misioneros, músicos y bailarines, sino también el público

[864] PERAMÁS, *De vita et moribus,* p. 431.
[865] La traducción es mía.
[866] CASHNER, *Hearing Faith,* p. 54.

en general, que actuó igualmente como protagonista en este performance cristiano.

En este apartado se analizará cómo las festividades dentro de las misiones se utilizaron para conmemorar los episodios más significativos de la vida de Cristo, de María y de los Santos, así como para hacer más comprensibles, lúdicas y dinámicas aquellas devociones y conceptualizaciones del cristianismo que debían asimilar los indios. El propósito de la fiesta radicaba en consagrar el orden social, las relaciones de poder y las normas que regían el mundo.[867] Los indígenas no eran meros espectadores de una representación teatral, sino que participaban activamente en ella y la vivían bajo ciertas reglas; con esto se buscaba generar una experiencia que evocara empatía y asombro por el cristianismo, así como debilitar sus antiguos lazos religiosos.

Es difícil constatar si al escuchar una misa cantada o cualquier obra musical se haya evocado devoción y fe entre la audiencia. Lo que sí se aprecia en las fuentes jesuíticas es un amplio conjunto de dinámicas e interacciones con múltiples respuestas en cada espacio local, las cuales se entienden como apropiación, acomodación, intercambio, rechazo o resistencia ante la fe católica.[868] En ellas se vislumbra cómo las sociedades indígenas mantuvieron formas de expresión distintas de las españolas,[869] cómo influenciaron en la expresión sonora, en la instrumentación, las danzas, el vestuario, la ornamentación de los espacios públicos durante las fiestas religiosas, entre otros.

El arte sonoro, la danza y la parafernalia en las fiestas fueron elementos clave para entablar un diálogo, intercambio y acomodación cultural entre las sociedades locales y los miembros de la Compañía de Jesús. Mediante estas prácticas, los misioneros buscaron atraer a la gente, cautivar sus emociones y promover una participación dinámica dentro del ritual cristiano, con el fin último de conseguir el control sobre el comportamiento social, su conversión, obediencia, y salvación eterna. A lo largo de este proceso, la apropiación del cristianismo se dio de manera híbrida. Es decir, se legitimó la continuidad de

[867] BAJTIN, *La cultura popular en la Edad Media*, p. 11.
[868] MARÍN, "Introducción. Intercambios musicales", p. 19.
[869] ESTENSSORO, *Música y sociedad coloniales*, p. 63.

ciertas prácticas culturales indígenas, las cuales se insertaron en el ritual cristiano para que éste tuviese aceptación.

El ritual postridentino

En capítulos pasados se mencionaron algunas de las referencias musicales que aparecen en el Antiguo y Nuevo Testamento. En ellas se observan sus diferentes funciones, como alabar o suplicar a Dios, curar enfermedades, erradicar vicios, ganar batallas. Desde los orígenes del cristianismo la liturgia emanó del canto.[870] La música era parte esencial del culto divino pues, al cantarse himnos, salmos y misas se buscaba entablar comunicación con Dios, inspirar devoción y conmemorar su obra en el mundo.

Previo al periodo confesional en Occidente, la música sacra era cantada principalmente por los religiosos, cuyas melodías, de origen popular o sagrado, caían en lo intrincado y oscuro.[871] Las intervenciones de la congregación y del coro se reducían a entonar responsorios y salmos.[872] A partir del cisma religioso, la música sacra atravesó por varias transformaciones con las que se definieron entidades y categorías religiosas de grupos confesionales como el católico, luterano, calvinista y otros.

Martín Lutero objetó que la música litúrgica romana era complicada e inaccesible para la mayoría de la población que no entendía latín. Por eso propuso que la música se constituyera por corales e himnos en lengua vernácula para sustituir la misa cantada y las horas canónicas. Juan Calvino consideraba que la música litúrgica, al ser excesiva, provocaba la concentración de los feligreses en los músicos y no en la devoción a Dios. Por ende, se propuso el canto de salmos con armonías constituidas por cuartas y octavas paralelas. A finales del siglo XVI, la música de la iglesia anglicana se escribió en inglés, sin

[870] GELINEAU, “Music and Singing in the Liturgy”, p. 494.
[871] FISHER, “Music and Religious Change”, p. 388.
[872] DUTCHER MANN, *The Power of Song*, p. 45.

embargo, su estilo musical reflejaba la herencia católica, en especial por el uso de cantos como *Te Deum, Laudamus* y *Benedictus*.[873]

En el rito católico se respetaron las tradiciones litúrgicas de la Iglesia medieval. Éste se constituye por una serie de actos, ritos, actitudes, gestos y posturas para adorar a Dios y hacer remembranza de los misterios sagrados. Entre esas manifestaciones, el misterio de la misa es la más importante ya que Cristo funge como símbolo de unidad y caridad entre los feligreses.[874] Aunado a ello, "la misa encierra tres cosas maravillosas y provechosas para nosotros. La primera, la presencia de Cristo nuestro Señor en este sacramento. La segunda, la sagrada comunión. La tercera, el santo sacrificio que se ofrece del Hijo al Padre".[875] Este ritual consiste en hacer una representación incruenta del sacrificio de Jesús bajo las especies del pan y el vino, las que son ofrecidas por el sacerdote. El pan encarna el cuerpo de Cristo, y el vino su sangre.

Como se sostiene en el capítulo 1, en el Concilio de Trento poco se problematiza sobre la música salvo que, en la misa se debían evitar los sonidos complejos, impuros y lascivos. Esto condujo a sospechar que, a falta de estipulados que impusiesen formas sonoras rígidas, se dio apertura a modelos musicales más amplios y flexibles, que son el resultado a los ajustes de cada localidad. Después de las críticas hechas por Martín Lutero a la Iglesia romana, se dio cabida a los cantos espirituales en lengua vernácula, empero, la música para la liturgia, en especial la misa, se mantuvo en latín porque se consideraba que era una lengua sagrada.[876]

La misa debía cantarse todos los días, incluyendo los festivos. Su estructura se compone por cantos Ordinarios y Propios. Los Ordinarios son oraciones y partes invariables del misal, libro que contiene los textos e indicaciones para celebrar la eucaristía.[877] Los Ordinarios cantados son: *Kyrie*,

---

[873] Ver DUTCHER MANN, *The Power of Song*, FISHER, "Music and Religious Change".
[874] "Sesión XVIII. Decreto sobre el santísimo sacramento de la Eucaristía", en *El Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento,* p. 112.
[875] RUIZ DE MONTOYA, *Catecismo de la lengua guaraní*, p. 219.
[876] FISHER, "Music and Religious Change", p. 389.
[877] SOBRINO, *Incienso, imágenes, diezmos*, p. 439.

Gloria, *Credo*, *Sanctus* y *Agnus Dei*. El *Kyrie*[878] forma parte del rito de entrada, en el que los fieles confiesan ser pecadores, piden a Dios misericordia y ser liberados de sus pecados.[879] En la liturgia de la palabra se entonan *Gloria* –cántico que habla sobre el nacimiento de Cristo de la virgen María –[880] y *Credo* –el cual alude a la fuerza de la palabra de Cristo, su predicación y su capacidad de abrirle los ojos al mundo a través del bautismo –.[881] Antes de la liturgia de la eucaristía se canta el *Sanctus* como aclamación para alabar y agradecer a Dios. En seguida, el sacerdote prepara la materia del sacrificio. El *Agnus Dei* se recita cuando el sacerdote toma la hostia y la parte, la que representa su cuerpo herido y lleno de llagas en la Pasión, para después ser consumido en el rito de la comunión.[882]

Los Ordinarios deben estar presentes en todas las misas, en cambio los Propios son cantos que también se entonan en la misa, pero éstos varían según la fecha o fiesta.[883] Dicha variación se rige por el calendario litúrgico. Las fiestas litúrgicas conmemoran episodios importantes de la vida de Jesucristo, las que se celebran con dignidad y solemnidad. Tales sucesos son: Adviento, Navidad, Circuncisión, fiesta del nombre de Jesús, Epifanía, bautismo de Cristo, Septuagésima, Cuaresma, Preparación, Semana Mayor, Domingo de Palmas, Jueves Santo, Viernes Santo, Pascua, Ascensión de Cristo, Pentecostés, fiesta del Cuerpo de Cristo. El calendario litúrgico toma en cuenta otras fiestas que no alaban directamente a Cristo, como la Inmaculada Concepción de María, Nuestra Señora de Guadalupe, San Juan, entre otras.

Desde el cristianismo temprano, la música cantada no sólo sirvió para solemnizar el culto divino, sino para hacer comprensibles las lecturas de las Escrituras y las oraciones. El canto tenía la ventaja de dar mayor sentido y emoción a las palabras. Al entrar por los oídos de la audiencia, beneficiaba a la memoria, podía influir en el estado de ánimo e inspirar devoción. De acuerdo con

---

[878] Esta oración es la única de los ordinarios que está en griego. Significa “Señor, ten piedad”.
[879] RUIZ DE MONTOYA, *Catecismo de la lengua guaraní*, p. 221.
[880] RUIZ DE MONTOYA, *Catecismo de la lengua guaraní*, p. 223.
[881] RUIZ DE MONTOYA, *Catecismo de la lengua guaraní*, p. 223.
[882] RUIZ DE PONTOYA, *Catecismo de la lengua guaraní*, p. 225.
[883] SOBRINO, *Incienso, imágenes, diezmos*, p. 529.

el religioso griego Nicetas de Remesiana (335-414), la naturaleza humana evita lo complejo, incluso si puede resultar beneficioso. No acepta sino aquello que parezca placentero. Por ello, un salmo es dulce al oído cuando se canta ya que produce placer y se recuerda con facilidad cuando se canta con regularidad. Las enseñanzas de la Ley, los Profetas y los Evangelios se dan con mayor recepción a través de la dulzura de los cantos.[884]

Frente a las críticas dirigidas a la Iglesia Católica, el surgimiento de nuevas confesiones y la resignificación de los rituales y su música en Europa, el grupo confesional católico se vio en la necesidad de examinar y reformar sus dogmas a través del Concilio de Trento, con el objetivo de no perder a su feligresía. En este proceso, se defendió la permanencia de la misa dentro del ritual y se establecieron una serie de normativas para unificarlo. Por otro lado, aunque se criticaron los sonidos considerados rebuscados, impuros o lascivos en la música, el Concilio no impuso formas sonoras rígidas, lo que permitió, de manera tácita, una mayor flexibilidad en las expresiones musicales, adaptadas a cada contexto local. Así, aunque se procuró que el ritual postridentino fuera uniforme en todo el orbe católico, la música nunca fue exactamente la misma. A través de este ritual y sus músicas se manifestaron diversas formas en que las comunidades locales se apropiaron del catolicismo, al tiempo que integraron sus propias herencias sonoras dentro del marco católico.

El performance del culto divino y su música en las misiones

El uso de la música en los rituales religiosos no fue algo novedoso para las sociedades indígenas sometidas a vida misional. Los jesuitas, conscientes de la importancia que tenía en la espiritualidad de los indios, la aprovecharon como medio de transmisión cultural para insertar las creencias, la historia y las enseñanzas de la Iglesia. A diario, el arte sonoro hacía remembranza de todas esas lecciones en el ritual cristiano, en especial la música cantada, la que sirvió a su vez para unir e identificar a los individuos como miembros de la comunidad

[884] NICETA OF REMESIANA, “Liturgical Singing”, p. 67.

cristiana,[885] así como para truncar barreras culturales y lingüísticas entre indios y misioneros.

En las misiones jesuitas de América, el culto divino y su expresión sonora se normalizaron a partir de una calendarización de los rituales y de un cronograma de actividades a seguir en los que, detrás de cada evento, había mensajes morales, éticos y civiles. Los rituales se hacían diariamente, pero los más relevantes eran la misa de los domingos, las fiestas del calendario litúrgico y la fiesta patronal.[886] En el Archivo Histórico de la Provincia Mexicana de la Compañía de Jesús (AHPMCJ) se conserva un documento que ilustra el cronograma de fiestas que se debían ejecutar en las misiones del noroeste novohispano, mismo que se muestra a continuación.

Tabla 18
Ritual de fiestas

Vísperas primeras	*Misa cantada*	*Procesión*	*Misa de 11[¿?]*
Circuncisión	Circuncisión	Circuncisión	Los sábados
Purificación	Pascua de Reyes	Domingo de Ramos	y la fiesta de
Ascensión	Purificación	Semana Santa	la Virgen
Corpus Christi	Resurrección	Pascua resurrección	
San Ignacio	Ascensión		
Asunción	Corpus	Corpus	
Natividad	Luis Gonzaga	San Ignacio	
San Miguel	Santos Apóstoles	Asunción	
Todos los santos	San Juan Bautista	Natividad de nuestra señora	
San Francisco Xavier	San Ignacio		
	Asunción	San Miguel	
Concepción	Navidad	Fiesta del pueblo	
Pascua de Navidad	San Miguel	Los lunes por los difuntos en	
	Todos Santos	el cementerio con responso	
Fiesta del pueblo	San Borja		
	San Xavier		
	Concepción		

[885] DUTCHER MANN, *The Power of Song,* p. 45.
[886] MANSILLA, " Florian Paucke entre los mocovíes", pp. 21-22.

Pascua de navidad
Fiesta
Predicarán todos los domingos y las fiestas para los indios

Fuente: “Recopilación de las ordenaciones para misiones (1662-1764), AHPMCJ, Sección III, 25-1020.

Lo que se aprecia en esta tabla es una serie de eventos del calendario litúrgico, que requerían festejos solemnes como primeras vísperas (ritos litúrgicos que comienzan al atardecer y cuya función es preparar espiritualmente a los naturales en aquellos misterios que se conmemorarían al día siguiente), misas cantadas y procesiones. Aunque el esquema sugiere qué actividad realizar en cada periodo litúrgico, esto no significa que se haya aplicado cabalmente en todos los festejos del noroeste. Muy probablemente hubo variaciones, ajustes y acomodos, sin embargo, lo que es imprescindible en dichas celebraciones es la música.

Otra calendarización que se desea exponer es la que resguarda el Fondo Gesuitico del Archivum Romanum Societatis Iesu (ARSI). El documento se titula “Instrucción para los misioneros del Paraná y Uruguay”. Consiste en un informe escrito en 1665 sobre las costumbres en las reducciones del Paraná y Uruguay, así como es un instructivo para los nuevos y futuros misioneros. En él se explica, de manera pormenorizada, la agenda de los ritos del culto divino y las actividades a efectuar. Lo que resalta es que en la mayoría de los rituales cristianos se invita a toda la comunidad a participar del canto.

El documento inicia con la afirmación de que todos los días, al levantarse y acostarse, los indios debían orar.[887] Los domingos se realizaban las siguientes actividades. Antes de la misa de la mañana, se daba media hora de doctrina para que después se pudiera cantar correctamente la misa. Cada quince días se pronunciaba un sermón que no tenía una duración mayor a treinta minutos. En la tarde, en el atrio de la iglesia se congregaba a la gente para cantar las letanías y escuchar una plática de media hora. Los sábados por la mañana se entonaba la misa de *Nuestra Señora*. Cuando una fiesta patronal coincidía en sábado, se interpretaba primero la misa de *Nuestra Señora* por la mañana y después se

[887] “Instrucción para los misioneros del Paraná y Uruguay”, en ARSI, Fondo Gesuitico, 720, II.

oficiaba la misa del santo patrono. Después acaecía una fiesta por la tarde, en la que se rezaba el rosario y se cantaban la *Letanía* y el *Salve*.

En los tiempos de carpición (periodo en que algunos se dedicaban a quitar la maleza y escardar la tierra) era obligatorio acudir a la doctrina los sábados y domingos por la mañana; el resto de la semana era lícito faltar a la misa. A los más jóvenes que tenían por encargo labrar las sementeras, de igual forma debían asistir los sábados y domingos a la doctrina. El jueves era su día de asueto, en el que por la mañana rezaban.

De acuerdo con la liturgia de la Iglesia, el Adviento es la conmemoración de la venida de Jesucristo, la que se festeja cuatro semanas antes de la Navidad. En la provincia del Paraguay, cuando el Adviento comenzaba, los miércoles, viernes y sábados se hacía ayuno por la noche y se comía hasta medio día. Para la celebración de la Navidad, se cantaban las Vísperas y Maitines. Después se oficiaba una misa cantada en la que había Comunión general pues, después de haber hecho ayuno disminuían los pecados de las personas. Para el día de Circuncisión se cantaban Vísperas. En Circuncisión se elegían a los alcaldes de las reducciones, evento en que se les daban varas como símbolos de poder, después se oficiaba una misa. En la fiesta de Reyes se cantaban las Vísperas, se celebraba la misa y se pronunciaba un sermón.

Los días previos a la Cuaresma, se festejaban las Carnestolendas, en las que había apertura de tener celebraciones piadosas, siempre y cuando no terminaran en actos profanos. En esta fiesta se mantenía descubierto el Santísimo Sacramento para la adoración pública, acompañado de 24 velas de cera a media libra y buena música. Para el Miércoles de Ceniza, se cantaba, se bendecía la ceniza y se repartía al pueblo. Durante la Cuaresma había ejemplos en miércoles y viernes, es decir, se enunciaba una lectura edificante para hacer conscientes a los indios de sus pecados. Como muestra de arrepentimiento y de disciplinamiento, se ejecutaba un ejemplo de mortificación de la carne, en la que los indios se flagelaban en la vía pública al son del *Miserere*. Con este acto se buscaba purificar los pecados. En el Domingo de Ramos, el que conmemoraba la entrada de Jesús a Jerusalén aclamado como el Mesías, se cantaba la

bendición de Ramos, se oficiaba la misa y posteriormente se realizaba una procesión. Con este evento se daba por iniciada la Semana Santa.

En el transcurso de Lunes Santo y Viernes Santo se erigía un altar en el que resaltaba la Eucaristía para la adoración de los fieles. En los tres días previos a la Pascua de Resurrección se cantaba el Oficio de Tinieblas al atardecer (Miércoles Santo, Jueves Santo y Viernes Santo), ceremonia en la que, por cada salmo cantado, se apagaba una candela de la iglesia hasta quedarse con una sola, lo que daba la particularidad de hacerse en las tinieblas. Dicha oscuridad representa la muerte y el entierro de Jesucristo.[888] Al culminar este oficio, acaecía una procesión.

En Viernes Santo se cantaba la *Pasión de Cristo*, en la que se narran los sucesos de la última cena, su crucifixión y muerte. En Sábado Santo se rezaban y se entonaban las profecías en el altar, las que hablan de la próxima Resurrección de Cristo. En Domingo de Resurrección se colocaba la imagen del Santo de la Resurrección, se oficiaba una misa y enseguida había procesión en la que se cargaban esta imagen y la de la Virgen vestida de blanco, color de la pureza. En el transcurso de la procesión no se podían encontrar el Santísimo ni la Virgen debido a que, después de que Cristo revivió, sólo visitó a María Magdalena y a los apóstoles para convencerlos de su resurrección; la Virgen María no necesitaba apariciones para creer en ella.

Cuarenta días después de la Resurrección de Cristo, se festejaba su Ascensión, la que conmemoraba la entrada de su cuerpo a la gloria en presencia de los once apóstoles. En dicho evento Jesús se sentó a la diestra de Dios. Cincuenta días posteriores a la Resurrección se celebraba el domingo de Pascua del Espíritu Santo, evento en que los cristianos podían vivir intensamente la relación existente entre la Resurrección de Cristo, su Ascensión y la venida del Espíritu Santo. En este evento había comunión general y el sábado previo se bendecía la fuente baptismal acompañada de una misa solmene. Sesenta días más tarde de la Resurrección se conmemoraba el *Corpus Christi*, en la que los indios y danzantes salían a las calles adornadas de arcos y había procesión.

---

[888] SOBRINO, *Incienso, imágenes, diezmos*, p. 600.

Había fiestas que eran elementales en estas reducciones como las de los santos jesuitas Ignacio de Loyola y Francisco Xavier. En ambas se celebraban las Vísperas solemnes, misa cantada, así como se pronunciaba un sermón referente a la vida de estos personajes. Otros santos dignos de conmemorar fueron San Pablo, la Concepción de Nuestra Señora, la Encarnación, Asunción, Natividad, Purificación y los santos patronos de cada misión.[889]

La descripción de este calendario litúrgico brinda un vasto panorama de la organización temporal de las fiestas más importantes y de las actividades para conmemorarlas como Vísperas, misas cantadas, lecturas, procesiones, disciplinas corporales, danzas, colocación de altares, entre otras. Dicha estructuración del tiempo es la misma que se aplicó en todas las provincias jesuíticas. Lo que varió fue la manera de solemnizar las celebraciones pues ésta se ajustó al contexto social, cultural, económico y material de cada espacio local. Algunas provincias jesuíticas contaron con suficientes recursos para hacer del ritual cristiano un performance sonoro llamativo, pero otras hicieron del rito algo más austero por falta de instrumentos musicales. Se mencionarán algunos casos a continuación.

En el informe del padre visitador Juan Ortiz Zapata (1678) se describe a la misión de Batuc (Sonora) como un poblado muy próspero debido a las buenas labranzas, la cría de ganado y el repartimiento de indios en las minas. Esta riqueza se vio reflejada en los ornamentos de plata de la iglesia y al poseer "una de las mejores capillas de la provincia, numerosa en cantores con instrumentos de clarín y trompetas, chirimías, bajón, tenor, clave, flautas, ajabeba, arpas y guitarra con que celebran con mucha solemnidad las misas y divinos oficios".[890] En este mismo informe se aprecia que había un total de 51 capillas musicales con sus respectivos cantores, de las cuales 22 se encontraban en la provincia jesuítica de Sonora, 25 en Sinaloa y 4 en Topia. Entre los instrumentos que se

[889] "Instrucción para los misioneros del Paraná y Uruguay", en ARSI, Fondo Gesuitico, 720, II.
[890] "Relación de las misiones que la Compañía tiene en el Reino y Provincias de la Nueva Vizcaya en la Nueva España. Hecha el año de 1678. Con ocasión de la visita general de ellas que por orden de el padre provincial Thomás Altamirano hizo al padre visitador Juan Ortiz Zapata de la misma Compañía", en AGN, Misiones: XXVI-52, f. 253.

mencionan destacan chirimías, bajones, ajabebas, rabeles, arpas, clarines, liras, flautas y guitarras.[891] Esta abundancia de objetos musicales y de cantores refleja, en cierta medida, la prosperidad económica por su producción agropecuaria que se pudo vender a los reales de minas.

En Paraguay, donde las misiones eran más grandes que en la Nueva España y las otras provincias, cada reducción contaba con 30 ó 40 músicos, entre ellos cantores, intérpretes de violín, bajón, chirimía, órgano y clarines.[892] En la provincia del Chaco, Florian Paucke, desde su llegada entre los guaycurúes (1750) tuvo que dedicarle tres años a la enseñanza musical de los jóvenes nobles para que fuesen útiles en las Vísperas y las misas. El resultado fue la conformación de una orquesta de veinte músicos guaycurúes, la que fue reconocida en esta provincia.[893] Este testimonio conlleva pensar que, por lo menos, hubo recursos económicos para la adquisición de instrumentos musicales.

Se había mencionado en el capítulo II que las misiones de Casanare, Meta y Orinoco tuvieron como soporte económico la producción de las haciendas de Caribabare, Tocoría, Cravo y Apiay, lo que tuvo impacto en el performance sonoro de las misiones. En los inventarios de los bienes de las misiones (1767) se registró que la iglesia de San Francisco Javier de Macaguane contaba con las siguientes alhajas: órgano mediano, clave, arpas, violines, violón, trompa marina, bandola, bajón, flautas, trompetas y clarines.[894] En Meta, los templos de San Miguel de Macuco y San Luis Gonzaga de Casimena poseían arpas, violines, violones, flautas, bajones, chirimías y guitarra.[895]

Para contrastar esto, Juan Jacobo Baegert (1717-1772) narró, desde el exilio (1772), el estado en que encontró las iglesias de California cuando fue enviado de misionero. Lo primero que resaltó fue la pobreza y miseria de la

---

[891] "Relación de las misiones que la Compañía tiene en el Reino y Provincias de la Nueva Vizcaya en la Nueva España. Hecha el año de 1678. Con ocasión de la visita general de ellas que por orden de el padre provincial Thomás Altamirano hizo al padre visitador Juan Ortíz Zapata de la misma Compañía", en AGN, Misiones: XXVI-52.
[892] HERNÁNDEZ, *Misiones del Paraguay*, p. 558.
[893] PAUCKE, *Hacia allá y para acá*, p. 193.
[894] BERMÚDEZ, "La música en las misiones jesuitas", pp. 156-157.
[895] BERMÚDEZ, "La música en las misiones jesuitas", pp. 159-160.

provincia y la austeridad de sus templos. Por ejemplo, la iglesia de Loreto consistía en cuatro muros sin adornos, con techo plano y con pinturas murales; la de San Xavier contaba con altares dorados "una torre alta, una cúpula graciosa".[896] Todas las iglesias tenían por lo menos tres campanas; las más prósperas como Loreto, San Xavier y San José Comondú tenían entre 7 y 9 campanas. Referente a las alhajas musicales, sólo registró la existencia de dos órganos para el culto divino. También añadió que en algunas misiones se podía escuchar "un canto harto agradable" entonando letanías lauretanas y misas que fueron enseñadas por los padres Xaverius Bischoff y Petrus Nancimbèn.[897] Esta cita deja entrever el desamparo musical que había en varias misiones de la península, lo que puede ser reflejo de la inestabilidad del proyecto misional en la región.

Otro caso relevante que ejemplifica la ausencia de instrumentos musicales es la Provincia Tarahumara, región extensa que se caracterizó por sus constantes rebeliones indígenas y cuyo proyecto misional se vio interrumpido en numerosas ocasiones (tal como se explicó en el capítulo 2). El padre Joseph Neumann narró que, en la misión de Carichí, el padre Francisco María Píccolo se esforzó por conseguir donaciones para la construcción del templo. Años después Neumann estuvo al mando de esta misión y sólo mencionó la existencia de un órgano para acompañar los solemnes cantos.[898]

Los casos expuestos en Sonora, Paraguay, Chaco y Orinoco permiten apreciar, por una parte, la abundancia de recursos y de tiempo para la obtención de instrumentos musicales y la formación de los indios en estos menesteres. En contraposición, se vislumbra la ausencia de esta bonanza material en Chihuahua y California. A pesar de esto, se constata un interés en conjunto por tener al menos un instrumento sonoro para enaltecer el ritual cristiano, como es la voz humana. Se mencionó en líneas pasadas que los orígenes de la liturgia cristiana provienen del canto. La voz es el elemento más natural para hacer música.

---

[896] BAEGERT, *Noticias de la península americana,* p. 170.
[897] BAEGERT, *Noticias de la península americana,* p. 171.
[898] NEUMANN, *Historia de las rebeliones*, p. 138.

En las misiones jesuíticas, gran parte del performance del culto divino se hacía cantando. Para ejemplificar, el jesuita José Cardiel describió algunos cantos propios que se ejecutaban en determinadas misas en Paraguay. Una vez congregados los adeptos en la iglesia, se tocaban instrumentos de viento o de cuerda frotada. Este acompañamiento duraba hasta el Evangelio. Al inicio de éste, el coro cantaba un salmo de Vísperas, ya sea *Dixit dominus* o *Confitebor.* Durante la consagración se entonaba el salmo *Laudate Pueri*, en el que "comienzan los tenores y demás músicos grandes con los clarines y chirimías, instando a los niños tiples".[899] Después se entonaba *Gloria Patri* interpretado por altos, contraltos y tiples, clarines, bajones, chirimías, violines, arpas y órgano. Una vez concluida la consagración, se ejecutaba algún himno como *Jesu dulcis memoria*, *Ave Maris stella* o algún otro canto dedicado a la Virgen, San Ignacio u otros santos. Al culminar la misa se decía el acto de contrición, acto en el que los indios manifestaban su arrepentimiento y conversión a la fe. En seguida todos cantaban el *Alabado.*[900]

Otra prueba del interés por destacar el canto en el ritual cristiano se aprecia en los inventarios de los bienes de las misiones de Orinoco y Llanos, en los que se hallaron registradas cinco misas en música impresa, dos cuadernos grandes de piezas, vísperas y villancicos.[901] También aparecen registrados libros de canto llano como breviarios, misales, rituales, semaneros, diurnos, pontificales, graduales y salterios.[902] En Chiquitos, de acuerdo con Peramás, los padres Martin Schmid y Johannes Mesner trajeron consigo partituras de himnos dedicados a Dios y a los santos. Algunas piezas eran provenientes de Europa y otras eran de su autoría.[903] En los archivos de Bolivia se encontró repertorio sacro cuya autoría corresponde al jesuita Dominico Zipoli. Entre sus obras se hallaron misas, salmos, himnos, letanías, arias, un *Tantum ergo* y un *Te Deum laudamus.*[904] Además de estas piezas, también existen obras que se le atribuyen

[899] CARDIEL, *Las misiones del Paraguay*, 117.
[900] CARDIEL, *Las misiones del Paraguay*, 118.
[901] BERMÚDEZ, "La música en las misiones jesuitas", pp. 156-157.
[902] BERMÚDEZ, "La música en las misiones jesuitas", p. 164.
[903] PERAMÁS, *De vita et moribus,* p. 189.
[904] NAWROT, *Indígenas y cultural misional*, pp. 2-3.

a Martin Schmid y otras son de autores anónimos.[905] Se particularizan por ser cantos en chiquitano, cantos eucarísticos y de acción de gracias, devocionales y letanías en chiquitano.

Por otro lado, el jesuita de origen alemán, Bernardo de Havestadt elaboró en el exilio una obra intitulada *Chilidúgú sive tractatus linguae chilensis* (1777). En este extenso impreso de tres tomos, aparece un conjunto de cantos que posiblemente fueron interpretados por mapuches. Este repertorio se caracteriza por tener coplas en lengua mapuche, el catecismo en verso y prosa, y algunos cantares provenientes de Colonia, el lugar de origen de Havestadt.[906]

En el siguiente cuadro se hace un rastreo del repertorio que se llegó a ejecutar en los cultos divinos y festividades religiosas de las misiones jesuíticas. En cada pieza se indica su forma musical, ya sea si se trata de un salmo, himno, oración o antífona. El salmo es una oración que se encuentra en el Libro de los Salmos del Antiguo Testamento, sus orígenes se rastrean en la liturgia judía.[907] El himno es una alabanza a Dios cantada por un coro, cuya finalidad es hacer partícipes a todos los que están presentes en el oficio religioso. La oración es un texto de la liturgia que se recita en la misa y tiene el objetivo de suplicar o invocar a Dios. La antífona es un canto alternado, es decir, éste se entona antes y después de los salmos.[908]

Tabla 19
Repertorio musical para el culto divino

Nombre de la pieza	*Forma musical*	*Rituales o eventos en las que se cantaba*
Kyrie	Ordinario	Misa ordinaria
Gloria	Ordinario	Misa ordinaria
Credo (en cochimí,[909] mapuche)[910]	Ordinario	Misa ordinaria
Sanctus	Ordinario	Misa ordinaria
Agnus Dei	Ordinario	Misa ordinaria[911]

[905] RESTIFFO, *Los himnos jesuíticos*.
[906] RONDÓN, *Música misional en Chile,* p. 562.
[907] TURRENT, *Rito, música y poder*, p. 71.
[908] TURRENT, *Rito, música y poder*, p. 71.
[909] BARCO, *Historia natural y crónica*, p. 228.
[910] HANISCH, *Historia de la Compañía de Jesús,* p. 133.
[911] NAWROT, *Indígenas y cultural misional*, p. 2.

Dixit dominus	Salmo	Durante la lectura del Evangelio[912]
Confitebor	Salmo	Durante la lectura del Evangelio[913]
Gloria Patri	Oración	Durante la consagración[914]
Laudate pueri	Salmo	Durante la consagración[915]
Jesu dulcis memoria	Himno	Al culminar la consagración
Ave Maris stella	Himno	Al culminar la consagración[916]
Bendito	Oración	Al acabarse la misa, rosario, doctrina o sermón[917]
Alabado	Oración	Al culminar la misa, rosario, doctrina o sermón[918]
Letanía lauretana	Oración	Después de la doctrina, la oración del rosario,[919] antes de irse a descansar[920]
Regina coeli laetare (guaraní[921])	Antífona	Domingo de Resurrección
Salve Regina (en quechua[922])	Antífona	Después de la doctrina y la oración del rosario,[923] en la misa del sábado[924]
Miserere	Salmo	Disciplinas de sangre durante la Cuaresma[925]
Padre nuestro (cochimí,[926] mapuche)	Oración	En la liturgia de la eucaristía de la misa
Ave María (cochimí,[927] inca)[928]	Himno	Fiestas marianas, cuarto domingo de Adviento, Anunciación, misas de los sábados
Pasión de Cristo	Misa	Viernes Santo[929]
Magnificat	Misa	Vísperas
Lauda sion salvatoren	Himno	Corpus Christi[930]

[912] CARDIEL, *Las misiones del Paraguay*, 117.
[913] CARDIEL, *Las misiones del Paraguay*, 117.
[914] CARDIEL, *Las misiones del Paraguay*, 117.
[915] CARDIEL, *Las misiones del Paraguay*, 117.
[916] CARDIEL, *Las misiones del Paraguay*, 118.
[917] BARCO, *Historia natural y crónica*, p. 268, "Breve noticia de la numerosa y florida cristiandad guaraní", ARSI: Paraguay 14, f. 15.
[918] BARCO, *Historia natural y crónica*, p. 268.
[919] PFEFFERKORN, *Descripción de la provincia de Sonora,* p. 140.
[920] CLAVIJERO, *Historia de la antigua California*, p. 111.
[921] CARDIEL, *Las misiones del Paraguay*, p. 133.
[922] URIARTE, *Diario de un misionero de Mainas,* p. 83.
[923] PFEFFERKORN, *Descripción de la provincia de Sonora,* p. 140.
[924] URIARTE, *Diario de un misionero de Mainas,* p. 10.
[925] "Annua de la Provincia de la Nueva España del año de 1591", en *Monumenta Mexicana IV*, p. 327.
[926] BARCO, *Historia natural y crónica*, p. 229.
[927] BARCO, *Historia natural y crónica*, p. 229.
[928] URIARTE, *Diario de un misionero de Mainas,* p. 211.
[929] "Instrucción para los misioneros del Paraná y Uruguay", en ARSI, Fondo Gesuitico, 720, II.
[930] CARDIEL, *Las misiones del Paraguay*, p. 129.

Tantum ergo	Himno	Corpus Christi[931]
Pange lingua	Himno	Corpus Christi[932]
Domine ad adiuvandum	Salmo	Vísperas
Beatus vir	Salmo	Vísperas
Laudate Dominum onmes gentes	Salmo	Después de la bendición del Santísimo Sacramento
Te Deum laudamus	Himno	Liturgia de las horas
Stabat Mater	Secuencia	Conmemoración a la Virgen Dolorosa, Via Crucis

Las fiestas religiosas y su parafernalia

Tanto los días de fiesta como en la cotidianidad, desde el amanecer hasta el fin de la jornada, la atmósfera sonora de las misiones estuvo compuesta por alguno de los siguientes elementos: el repique de campanas u otras percusiones, cánticos, melodías interpretadas dentro y fuera del templo, música para alentar el trabajo, bailes al son de los instrumentos de viento o de percusión, risas, gritería, oraciones individuales o colectivas, cantos dentro del hogar, cohetes, disparos de arcabuces, cuerpos disciplinándose con cueros, lamentos y más. Estos sonidos se convirtieron en los medios para disciplinar el tiempo, el espacio y el comportamiento individual. Además del performance y el espectáculo que ofrecían dichas expresiones se entablaron nuevas formas de relacionarse socialmente.[933]

El ciclo de fiestas católicas, además de generar una experiencia sensible de la fe, tenía la función de consolidar la jerarquía social, las normas, las obligaciones, los valores morales y religiosos. En las celebraciones descritas por numerosos jesuitas son visibles algunas formas de apropiación del cristianismo y aportaciones culturales de los indios, lo que constata un diálogo intercultural e interreligioso. El nuevo orden no se impuso de manera unilateral, sino se dio de forma negociada y asimétrica.[934] Para constatar y apreciar lo anterior, se

[931] URIARTE, *Diario de un misionero de Mainas,* p. 112.
[932] URIARTE, *Diario de un misionero de Mainas,* p. 112.
[933] ATTALI, *Noise: The Political Economy of Music*, p. 12.
[934] LOPES DE CARVALHO, "Estrategias de conversión", p. 118.

mostrarán múltiples ejemplos de celebraciones religiosas en las misiones jesuitas de la América española.

a) Cuaresma y Semana Santa

Entre las fiestas religiosas de mayor importancia destaca Semana Santa, evento por el que los indios debían prepararse, no sólo en la reserva de alimentos, en los ensayos de los músicos o en la elaboración de los vestuarios, sino espiritualmente. Era menester realizarles un examen de conciencia que evidenciara su conocimiento en la doctrina cristiana para que pudieran confesarse en Cuaresma, tal como ocurría en las misiones de los ópatas y eudeves (Sonora). El Miércoles de Ceniza eran convocados por los *fishkel*, grupo de indios cuyo cometido era congregar a la población en todas las celebraciones y llevar un control de asistencia. Acudía mucha gente y se concentraban en las iglesias de los pueblos cabecera, donde recibían hojas de palma y la cruz de ceniza. Así se daba por inaugurada la Cuaresma. Para la confesión, los *mayoris* (quienes supervisaban que los niños estuviesen bien instruidos en la doctrina) vigilaban que ningún indio la evadiera,[935] pues era la única que se hacía en todo el año (a excepción de aquellas personas que padecieran una enfermedad mortal).[936]

En la misión de Arispe se asistía a misa y a rosario todos los días. Como ejercicio de penitencia, los ópatas se abstenían de comer carne, suceso reconocido por el visitador general Carlos de Roxas “solo el no comer la carne es virtud grande por ser en los indios el apetito a comer innato”.[937] Una vez que se confesaban todos, podían comulgar al día siguiente, acto en el que vestían sus mejores prendas. Al recibir este sacramento almorzaban en la casa del padre y después regresaban a la iglesia para adorar al Santísimo Sacramento con rezos y cantos. En las siguientes semanas, asistían a misa, en la que se les predicaba

[935] PFEFFERKORN, *Descripción de la provincia de Sonora,* pp. 138-139.
[936] PFEFFERKORN, *Descripción de la provincia de Sonora,* p. 110.
[937] “Informe de la misión de Nuestra Señora de la Asunción de Arispe (julio 28 1722)”, en Papers relating to the Jesuits in Baja California and other regions in New Spain, BANC, vol. 41, exp. 36.

sobre los sacramentos, en especial la penitencia y comunión, y de las buenas acciones para ser dignos de la comunión.[938]

De acuerdo con el padre Andrés Pérez de Ribas, en el transcurso de cuarenta días de Cuaresma, los zuaques (Sinaloa) se dirigían a la iglesia para escuchar el oficio religioso. Al culminar la misa salían a la plaza para colocar cruces en los alrededores y "hacían procesiones disciplinándose y derramando sangre, y en otras cantando oraciones. Y cuando no había disciplina pública, muchos la tomaban en la Iglesia, cantándose el *Miserere*".[939] Este canto alude al Salmo 50, extracto del *Antiguo Testamento* en el que el rey David suplica a Dios que perdone sus pecados y los purifique.

En las misiones chiquitanas se examinaba a los indios en los temas referentes a la doctrina para que después se confesaran y comulgaran en Cuaresma. Como los poblados estaban habitados por distintas parcialidades, cada nación se presentaba a comulgar con su respectivo capitán. En los siguientes cuarenta días, los indios atendían las pláticas morales que se daban en la iglesia y dos veces por semana había ejemplos, ya sea de penitencia o ayuno. Según el relato del misionero Esteban Palozzi (1763), este tipo de eventos eran aprovechados por los rebeldes para huir de la misión por temor a las penitencias dictaminadas después de la confesión: "La Cuaresma próxima pasada, se huyeron de uno de los tres pueblos sobredichos por temor de algún castigo como 100 familias.[940]

El misionero Francisco de Figueroa (1612-1666) mencionó que en Maynas los xeberos se alistaban para confesarse en la Cuaresma. También dejaban de consumir carne y la sustituían por yerbas, frutas y pescado.[941] En Viernes Santo se convocaba a los xeberos en la plaza de la iglesia, quienes formaban dos hileras para comenzar una procesión. Algunos cargaban cruces, otros se azotaban como símbolo de penitencia y el resto llevaban entre las manos velas

[938] NENTVIG, *El rudo ensayo,* p. 98.
[939] PÉREZ DE RIBAS*, Historia de los triunfos*, p. 73.
[940] "Carta de oficio al visitador Contucci", en *Chiquitos. En las anuas de la Compañía de Jesús (1691-1767),* p. 405.
[941] FIGUEROA, *Relación de las misiones,* p. 95.

de cera negra y copal. En la Pascua de Resurrección se organizaba otra procesión con candelas negras y un ambiente musical de flautas, zampoñas y danzas. “Causa edificación y consuelo ver solemnizar estas fiestas y obras de cristianos en medio de estas montañas, donde en tiempos pasados no se veían sino fiestas y bailes con abundantes bebidas a las cabezas de los que en sus guerrillas y malocas mataban de otras naciones”.[942]

En las misiones de Sonora se celebraba el Domingo de Ramos con misa y procesión. Así se daba por iniciada la Semana Santa. El Jueves Santo sacaban a Jesús de Nazareno a una procesión. El Viernes Santo realizaban otra procesión para conmemorar el Santo Entierro de Jesús; durante este evento unos indios cargaban cruces, mientras otros ejecutaban sus penitencias de disciplinas de sangre. El Domingo de Resurrección salían las mujeres en procesión llevando la efigie de María, mientras que los hombres la del resucitado. Después de esto había misa cantada, rosario y fiesta.[943] El Jueves y Viernes santo en Sinaloa se hacían disciplinas de sangre en silencio. En la pascua de resurrección dicho silencio tornaba a muestras de alegría con ramos y guirnaldas en las cabezas.[944]

El ayuno cuaresmal y las penitencias se llevaban con rigor en las reducciones de Moxos. La Semana Santa quedaba inaugurada con la procesión de Domingo de Ramos. Se entonaba el Oficio de Tinieblas durante tres días y después la Pasión de Cristo en la lengua local. A estos servicios acudían los indios vestidos de negro. El Jueves Santo se hacía el lavatorio de pies y una representación teatral de la última cena con 12 indios. El Viernes Santo acaecía una procesión en la que se portaba la estatua de Jesús (efigie fabricada en Italia) acompañada con música triste. El jesuita Francisco Eder dijo: “en diferentes reducciones pude ver cómo unos indios se flagelaban sin misericordia durante toda la procesión”.[945] En la mañana de Resurrección salía una procesión alegre

[942] FIGUEROA, *Relación de las misiones,* p. 70.
[943] “Informe de la misión de Nuestra Señora de la Asunción de Arispe (julio 28 1722)”, en Papers relating to the Jesuits in Baja California and other regions in New Spain, en BANC, vol. 41, exp. 36.
[944] “Anua de la Provincia de México del año de 1696”, en *Monumenta Mexicana VI*, p. *226*.
[945] EDER, *Breve descripción de las reducciones,* p. 372.

con la imagen de Cristo resucitado. Los indios llevaban velas y cantaban alabanzas.

Previo a la Pascua de Resurrección de Semana Santa, en las reducciones guaraníticas se celebraba misas de Tinieblas con música de violones, flautas, espineta o clavicordio. Al culminar este oficio se efectuaba una procesión con disciplinas de sangre en la que los guaraníes entonaban el *Miserere*.[946] El Jueves Santo por la noche había sermón de la Pasión de Cristo y al culminar se consumaba una procesión. En ésta, varios niños entre nueve y diez años, vestidos con sotanas, se formaban afuera de la iglesia. Uno de ellos cogía una cuerda (la que encarnaba la cuerda con que fue apresado Jesús por el ejército del Sanedrín) y, acompañado por bajones y chirimías cantaba con voz lastimera "esta es la soga con que prendieron a Jesús nuestro redentor, con que se dejó atar el Señor por nuestros pecados. ¡Ay, ay, Cristo! ¡Mi bien y Señor!".[947] En seguida el coro de infantes respondía "¡Ay, ay!". A lo largo de la procesión se paseaban las efigies de Jesús y de la Virgen dolorosa, en cuya atmósfera sonora se entrecruzaba el *Miserere,* lamentos, gritos y los látigos de quienes se disciplinaban. Al día siguiente se apreciaban mejor las heridas de los indios, a las cuales no les aplicaban medicina alguna. El Viernes y Sábado Santo se oficiaban misas y Profecías.

En el curso del Domingo de Resurrección, las calles, plazas y porterías de la iglesia se llenaban de luces. La gente, miembros del cabildo, militares y danzantes con sus trajes de gala, portaban banderas de varios colores y se juntaban en la iglesia. Se separaban por sexos; la sección de los varones se encargaba de llevar la estatua de Cristo resucitado; las mujeres la de la Virgen. En seguida se hacía procesión solemnizada con bajones, clarines, chirimías, órganos, cajas, tambores, tamboriles y flautas. En seguida salía el padre misionero quien echaba incienso a las imágenes. Luego de este acto, un coro cantaba *Regina coeli laetare* acompañado por clarines y chirimías. Una vez que se juntaban las dos estatuas acaecía una danza de ángeles al son de arpas y

[946] CARDIEL, *Las misiones del Paraguay*, p. 130.
[947] CARDIEL, *Las misiones del Paraguay*, p. 130.

violines. También se cantaba "*Regina coeli* delante de las dos imágenes. Después de algunas mudanzas lo repetían en su lengua: y así alternando en latín y en su idioma".[948] Al culminar la procesión repicaban las campanas para que los indios entrasen a la iglesia. Ahí se oficiaba una misa solemne y se pronunciaba un sermón del Evangelio. Finalmente, los indios asistían a un banquete.[949]

Como se puede apreciar, las solemnidades de Cuaresma y Semana Santa siguen en esencia un protocolo: adiestrar a los naturales en los saberes básicos del cristianismo para que puedan acceder a los sacramentos de la confesión y la comunión. Bajo fines religiosos, dicha preparación serviría para fomentar la conciencia de los actos individuales, conseguir la absolución y purificación, para después ser merecedores del cuerpo y sangre de Cristo. En términos disciplinarios, la confesión se convirtió en el eje pastoral del catolicismo postridentino.[950] Este sacramento proporcionaba información sobre los pensamientos, creencias y detalles de la vida de los indios. El misionero, al escucharlos, juzgaba sus conductas, infundía culpa y ofrecía modelos alternativos más piadosos para los penitentes, todo esto con el afán de conservar el control, obediencia y gobierno de los indios.

Para hacer más efectivo este dominio, la colaboración de ciertos agentes indígenas en el proyecto jesuítico fue esencial, tal como se pudo apreciar en las misiones de Sonora, donde los *fishkel* y los *mayoris* se encargaron de vigilar que la población asistiera a las fiestas religiosas, aprendieran debidamente el catecismo y se sometieran a la disciplina sacramental de la confesión. La Compañía de Jesús utilizaba confesionarios para inquirir y sopesar las faltas y pecados de los naturales. Bajo el ideal de que sólo así se podía corregir su conducta y conseguir la salvación eterna, los jesuitas se convirtieron en policías y jueces espirituales, en cuyas manos estaba dictar sentencia.[951] Por lo general, estos confesionarios estaban estructurados a manera de preguntas:

> "1. ¿No te has confesado otra vez, hijo o hija? ¿Cuántos meses han, o cuántos años han que no te has confesado? 2. ¿Dos años habrá o acaso

[948] CARDIEL, *Las misiones del Paraguay*, p. 132.
[949] CARDIEL, *Las misiones del Paraguay*, p. 133.
[950] MARTÍNEZ- de Carlos, *Religión, política y tolerancia*, p. 182.
[951] ARCURI, "El control de las conciencias", p. 188.

tres? 3. ¿Entonces no le ocultaste al padre ningún pecado tuyo o todos se los descubriste? 4. ¿Y cumpliste lo que te mandó el padre por penitencia? 5. ¿Eres soltero o casado? ¿El padre te casó?"[952]

Los confesionarios comenzaban con preguntas generales y progresaban hacia temas más específicos, examinando la conciencia de los fieles y su cumplimiento de los diez mandamientos. El interrogatorio se ajustaba según el sexo, el estado civil y los antecedentes particulares del confesante. En caso de que el confesante tuviera un pasado gentil, también se indagaba si aún mantenía prácticas antiguas. El siguiente fragmento de un confesionario escrito en español y pima ilustra este procedimiento.

"A las mujeres
Nótese que hay algunas preguntas en las antecedentes que, sin mudar cosa alguna, se pueden hacer a las mujeres, están señaladas al margen con esta señal: ++
Pre. ¿No has deseado a algún varón?
Pre. ¿No has conocido a algún varón?
Pre. ¿No te ha conocido algún varón?
Res. Conocí [a] un varón.
Res. Tuvo un varón que ver conmigo.
Pre. ¿Por ventura [era] casado?
Res. No es casado.
Res. Era casado.
Res. Es casado.
Pre. ¿No has hablado a algún varón para pecado?
Pre. ¿No has hablado a ninguno queriendo acostarte con él, o queriendo pecar con él?
Pre. ¿No se ha acostado alguno contigo?
Pre. ¿No has querido acostarte con alguno?
Pre. ¿En tu corazón has deseado a algún varón?
Pre. ¿No has tocado o manoseado a algún varón, o las carnes de algún varón?
Pre. ¿Tocaste las partes de algún varón? ¿Se las conmoviste?
Pre. ¿Entonces le hiciste tener polución?
Pre. ¿Ningún varón o mujer manoseó a tus partes?
Res. Ninguno me ha manoseado.
Res. Nadie ha tocado mis partes.
Res. Un varón *vel* una mujer me manoseó o manoseó mis partes.
Pre. ¿Entonces tuviste polución?

[952] FEBRES, *Arte de la lengua general del reyno de Chile,* p. *225*.

Pre. ¿Por ventura a ningún varón hiciste tener polución? O ¿a ninguna mujer hiciste tener polución?"[953]

En este mismo carácter disciplinante, los misioneros tuvieron que registrar el número de habitantes que habían cumplido con sus obligaciones de confesión y comunión que se demandaba durante la Cuaresma. Sólo por mencionar algunos ejemplos, en las cartas anuas de Juan Bautista Xandra, misionero de la reducción de San Rafael, Chiquitos, testificó que en la Cuaresma de 1712 se confesaron 150 indios y comulgaron 551 "los más capaces según el examen que se les hace y tablilla que se les da para que comulguen".[954] En la reducción de San Juan Bautista, las confesiones de Cuaresma del año 1734 fueron 1,343 y comuniones 114.[955]

Después de la confesión de los indios, el misionero dictaminaba una penitencia, es decir, los pecadores debían pagar con una pena para constatar su mortificación y arrepentimiento por las faltas cometidas. La penitencia, además de ser punitiva y represiva, tuvo una función importante en la corrección y disciplinamiento del comportamiento individual y colectivo. En los casos expuestos se observó que las penitencias públicas, como las disciplinas de sangre en las procesiones de Cuaresma y Semana Santa, creaban una puesta en escena. En este performance dramatizado por la música, cantos, lamentos y gritos, se buscaba conducir a los expectantes a la reflexión sobre la conducta, los pecados y la importancia de confesarse.[956] Si Jesús demostró que era posible ser leal a Dios a pesar de las pruebas más difíciles que lo condujeron a su sacrificio, también los neófitos podían superar su vida gentílica, soportar las penitencias y purificarse para alcanzar la salvación eterna.

---

[953] "Doctrina christiana y confesionario en lengua nevome, o sea la pima, propia de Sonora", citado en HAUSBERGER, *Für Gott und König,* p. 580.
Para ayudar al confesor, muchas veces se daban variantes de las mismas preguntas y respuestas.
[954] "Anua del pueblo de San Rafael de los Chiquitos, año 1711 y 1712", en *Chiquitos en las anuas,* p. 105.
[955] "Anua de la doctrina de San Juan Bautista en las misiones de los Chiquitos, año de 1734", en *Chiquitos en las anuas,* p. 255.
[956] PALOMO, *"Disciplina christiana.* Apuntes historiográficos", p. 136.

En estos ejemplos también se descubren algunas de las reacciones de los indios como el rechazo. Se aludió al caso de las misiones de Chiquitos, donde los rebeldes aprovecharon este tipo de celebraciones para escapar de los poblados, lo que denota la repulsión al orden social y las formas punitivas de los jesuitas, así como la inestabilidad del poder jesuíticos sobre las poblaciones indígenas. Se perciben también dinámicas de intercambio y acomodación de elementos culturales de las sociedades locales. Como se refirió, en la Pascua de Resurrección era lícito usar instrumentos musicales indígenas como zampoñas y flautas en Maynas, ejecutar danzas indígenas en Maynas y Paraguay, así como adaptar la antífona mariana *Regina coeli laetare* al guaraní y la *Pasión de Cristo* en legua moxa. En este Intercambio e interacción cultural se estima cierto grado de negociación, tolerancia y aceptación entre misioneros e indios, principalmente en prácticas y costumbres que no alteraban cuestiones teológicas o filosóficas del cristianismo,[957] lo cual es una muestra de cómo se ajustaban las prácticas de la fe en cada localidad para promover un catolicismo global.

b) Corpus Christi

El *Corpus Christi* es una fiesta del calendario litúrgico que conmemora la presencia de Jesucristo en la Eucaristía, esto es, la transubstanciación del pan y el vino en el cuerpo y sangre de Cristo. También se hace remembranza de la bendición y acción de gracias hecha por Jesús en la última cena.[958] En los siguientes casos se notará que, por lo general, hay una misa solemne y después una procesión en la que se exhibe el Santísimo Sacramento en un ostensorio. Algunos de estos casos sobresalen por sus descripciones aparatosas y llamativas, lo que conduce a pensar que detrás de ellas había no sólo un soporte económico sino una organización previa para ensayar las piezas musicales y las danzas, ornamentar las calles, y conseguir animales del bosque. Otros casos

[957] FRIEDRICH, "Accommodation. A twentieth-century theological", p. 151.
[958] SOBRINO, *Incienso, imágenes, diezmos*, p. 308.

reflejan que dicha organización es casi nula y cuyos festejos solían ser más sobrios.

Uno de los casos más extremos para establecer el proyecto misional fue el de la península de California, la que enfrentó regularmente la falta de provisiones para alimentar y vestir a los neófitos. En varias ocasiones los esfuerzos por cultivar las tierras se vieron afectados por la falta de agua o por el saqueo organizado por neófitos o infieles.[959] Ante la escasez de alimento, el padre Francisco María Píccolo (1654-1729) tuvo que ausentarse de la península (1702) para conseguir donaciones en la ciudad de México. A su regreso, en la misión de Loreto celebraron "con la pompa y ostentación que fue posible la solemnidad de *Corpus*".[960] Tal "esplendorosa" fiesta consistió en una misa, procesión y una explicación del motivo de esta ceremonia. Sin embargo, el festejo tuvo que suspenderse por la noticia que llegó de la misión de San Javier, en donde el cacique y otros indios asesinaron niños y adultos recién bautizados, así como a un soldado del presidio.[961]

En Sonora, el padre Ignacio Pfefferkorn, quien laboró en la misión de Cucurpe, relató que, para el *Corpus Christi* se oficiaba una misa en la que se cantaba la letanía de *Loreto* y *Salve Regina* acompañadas con violines, arpas y cítaras. Al culminar el culto divino había procesiones públicas "con tal fausto que indudablemente despertaban el interés, respeto y fervor de los indios".[962] El justicia de la misión llevaba un palio flanqueado por doce indios que sujetaban linternas y velas encendidas. En seguida transitaba el Santísimo Sacramento, mientras los cantores y músicos interpretaban devotas canciones.

El jesuita Joseph Neumann (1648-1732) describió cómo en la misión tarahumara de Carichí se levantaban cuatro altares bien adornados en las esquinas de la plaza de la iglesia, por donde circulaba una procesión en la que

---

[959] ALEGRE, "California; Pimería Alta (1702-1704)", en *Historia de la provincia de la Compañía IV*, p. 181.
[960] ALEGRE, "California; Pimería Alta (1702-1704)", en *Historia de la provincia de la Compañía IV*, p. 186.
[961] ALEGRE, "California; Pimería Alta (1702-1704)", en *Historia de la provincia de la Compañía IV*, p. 186.
[962] PFEFFERKORN, *Descripción de la provincia de Sonora,* p. 140.

se portaba la santísima eucaristía. A dicho festejo acudían muchos indios provenientes de las rancherías aledañas. También llegaron a asistir españoles, "atraídos a participar en ella, pues tales festejos y con esa pompa, no solían hacerse en estos rumbos".[963]

Entre los moxos, el *Corpus Christi* se celebraba con pompa. La plaza de la iglesia se cubría con alfombras pintadas de colores, se colocaban cuatro capillas en las esquinas, decoradas con plumas y flores, y las calles se adornaban con arcos triunfales.[964] Se oficiaba una misa solemne cantada por el coro de muchachos "con lindas voces y canciones varias".[965] En el servicio religioso se pronunciaba un sermón en el que se explicaba el misterio del *Corpus Christi*. Al culminar había procesión en la que los moxos llevaban velas largas y gruesas, y banderas de seda. El festejo llegaba a su fin con danzas en la plaza pública.

En algunas misiones de los Llanos se construyeron capillas posas en las cuatro esquinas de la plaza de la iglesia. Éstas eran utilizadas en la procesión del *Corpus Christi* para llevar al Santísimo Sacramento a cada uno de sus altares.[966] En la Víspera se colocaba al Santísimo en un tabernáculo de doce columnas. Esa misma noche, los indios betoyes eran convocados en aquel altar, al que llegaban "unos de rodillas, otros sentados. Y en todo este tiempo eran no pocos los que tomaban disciplina en las capillas, sacristía y otros lugares retirados".[967] Al día siguiente las calles se cubrían con flores para la procesión. A veces este festejo se hacía con mayor devoción debido a las sequías que padecía la región. Para salvar sus milpas, los betoyes rogaban para tener agua durante la procesión del *Corpus*. "Parece que avivaron la fe los nuevos cristianos, porque luego cayó un copioso aguacero con que quedaron remediados".[968]

Días previos al *Corpus Christi*, los guaraníes del Paraguay se dirigían a los montes para atrapar animales, pájaros y flores.[969] Una tarde antes de la fecha

[963] NEUMANN, *Historia de las rebeliones*, p. 139.
[964] EDER, *Breve descripción de las reducciones,* p. 371.
[965] ALTAMIRANO, *Historia de la misión de Mojos,* p. 9.
[966] RIVERO, *Historia de las misiones de los Llanos,* p. 96.
[967] RIVERO, *Historia de las misiones de los Llanos,* p. 250.
[968] RIVERO, *Historia de las misiones de los Llanos,* p. 384.
[969] CARDIEL, *Las misiones del Paraguay*, p. 128.

solemne se oficiaban Vísperas cantadas con dos coros. Al concluir, el pueblo y los músicos salían a la plaza para espectar las danzas que los jóvenes varones ejecutaban. “Se vestían a la romana y otros como ángeles. A veces hacían sus entremeses o alguna representación sobre algún pasaje del santo misterio que se celebraba”.[970] Al día siguiente, el pueblo se engalanaba con arcos y los sacristanes adornaban las capillas posa de la plaza de la iglesia. Se oficiaba una misa a la que asistía el pueblo, los que tenían cargos públicos y el cabildo indígena vestido a la española. La atmósfera sonora se conformaba por coros e instrumentos musicales. Al finalizar el oficio divino, el padre salía con su custodia y al frente iban dos niños acólitos incensando, mientras que otros niños iban arrojando flores de una canastilla. Dicha salida estaba animada por violines, arpas, bajones, clarines, tambores y flautas.[971] En la procesión se llevaban los animales que se habían atrapado días anteriores, vivos o muertos. Entre ellos había “tigres, caimanes, lobos, jabalíes, venados, oso hormiguero, leones o leopardos que son los de aquella tierra, monos, loros, catitas y otros”.[972] Además de estos animales, se llevaban banderas, estandartes de las congregaciones y el estandarte real. Al culminar la caminata, un grupo de indios bailaba frente a la custodia. Entre su repertorio había danzas de ángeles, de naciones y de reyes. Sobre esta última José Cardiel dice lo siguiente:

> “Salen cuatro reyes, que representan las cuatro partes del mundo, con sus coronas y cetros, y un corazón de palo oculto pintado en el seno. Estos suelen ser tenores, y traen el traje correspondiente a su país o región. Pónense en fila delante del Señor: y con gran gravedad cantan el *Sacri Solemniis.* Acabados estos primeros versos, danzan algunas mudanzas con majestad de reyes. Paran, y vuelven a cantar los segundos, y vuelven a danzar sus mudanzas. Al fin van los dos primeros al Santísimo con grandes reverencias: danzan, y allí ofrecen la corona, y vuelven por el mismo orden de vueltas a sus compañeros. […] Después de alguna mudanza […] ofrecen al Señor corona, cetro y corazón”.[973]

El punto que tienen en común los casos expuestos en California, Sonora, Tarahumara, Moxos, Llanos y Paraguay es que en la fiesta del *Corpus Christi*

[970] Breve noticia de la numerosa y florida cristiandad guaraní, 1768”, ARSI, Paraguay 14, f. 24.
[971] CARDIEL, *Las misiones del Paraguay*, p. 128.
[972] Breve noticia de la numerosa y florida cristiandad guaraní, 1768”, ARSI, Paraguay 14, f. 27.
[973] CARDIEL, *Las misiones del Paraguay*, p. 129.

siempre hubo procesiones. El Concilio III provincial limense, en el *Actio secunda*, capítulo 23 define a la procesión como un ritual de súplica en forma de peregrinación, en el que los creyentes manifiestan su fe de forma pública y ordenada.[974]

En las procesiones, además de conmemorar los beneficios y gracias concedidas por Dios, también se buscaba fortalecer la devoción y los conocimientos de los neófitos respecto al dogma cristiano. En California, por ejemplo, a pesar de la evidente pobreza de la misión de Loreto, los jesuitas dieron un giro pedagógico al festejo, ya que dedicaron tiempo para explicar lo que era la transubstanciación del pan y del vino, y de la importancia del *Corpus Christi.* Así también se percibe la búsqueda por despertar el interés en los habitantes de Cucurpe (Sonora) en los menesteres de la Eucaristía. Para ello, la atmósfera sonora armonizada por músicos y cantores tuvo un papel relevante en captar dicha atención.

Además de expresar cuestiones religiosas, las procesiones evidencian la confluencia de poderes políticos mediante una estructura social y un complejo urbano jerarquizados.[975] Esto se manifiesta en la distinción de las élites indígenas y en la celebración de los actos más relevantes, ya sean religiosos o civiles, en el complejo arquitectónico de la iglesia. Esta situación sugiere una integración local entre la Iglesia y el Estado, donde la iglesia está representada por la Compañía de Jesús y el Estado por la élite indígena. En el caso de Paraguay, los indios principales se distinguen del resto de los guaraníes por sus vestimentas de estilo español. Asimismo, la jerarquía del "justicia" en Sonora, se pone de relieve cuando encabeza la procesión portando un palio. La importancia de estas figuras políticas también se percibe en la danza de los reyes, quienes simbolizaban la coalición de las cuatro partes del mundo a través del cristianismo universal.

De este modo, la fiesta es un evento público en la que las distinciones jerárquicas sobresalían a propósito. Cada individuo exhibía su categoría con sus

[974] LISI, *El tercer concilio limense*, p. 141.
[975] FRIEDRICH, "Frömmingkeitspraxis Prozession", p. 193.

vestiduras, estandartes e insignias de poder. Con ello se consagra la diferenciación de quiénes tenían más poder y el que estuviesen presentes en estos eventos, daba legitimidad al orden existente.[976] Sin embargo, en caso de que los jesuitas no tuviesen garantizado el apoyo de estas figuras importantes, tal orden podía fulminarse con facilidad. Los caciques tenían el poder de comandar una revuelta al grado de transgredir las fiestas cristianas si era necesario, tal como se vio en la rebelión de California.

Por otro lado, lo esencial de esta festividad católica es celebrar el triunfo de Cristo y de la Eucaristía, triunfo que se ve simbolizado en los arcos colocados en las calles de las provincias de Moxos y Paraguay, por donde transitaba el Santísimo Sacramento. Dichos arcos, elaborados con ramas, palmas y flores, forman parte de una transferencia cultural en la que elementos arraigados de las sociedades indígenas se implementaron en los rituales católicos. Los mismo se puede decir sobre la ejecución de algunas danzas para adorar a la Eucaristía. Lo que llama la atención es la captura de animales para ser ofrecidos durante la procesión en las reducciones del Paraguay. ¿A caso fueron una especie de ofrenda de gratitud por las bendiciones recibidas?

También se pudo apreciar que las procesiones eran formas de comunicación con Dios para recibir una gracia divida. Para ello, era menester la oración comunitaria orientada hacia el objetivo que se quería alcanzar mediante la oración. Tal como se vio entre los betoyes de los Llanos, quienes aprovecharon la procesión del *Corpus* para solicitar agua para sus cosechas. Este acto se puede encontrar con regularidad en otros espacios misionales, lo que conduce a cuestionarse si es posible que estas prácticas se hayan fusionado con antiguas usanzas de los indios, quienes solían ofrecer dádivas a sus divinidades para recibir un don a cambio. Es difícil constatar lo anterior, pero no imposible de creer en contextos complejos en los que los misioneros tuvieron que hacer atractivo y persuasivo el credo religioso.

[976] BAJTIN, *La cultura popular en la Edad Media*, p. 12.

c) Navidad

La primera Pascua de Navidad en la recién fundada misión de Sinaloa fue orquestada por el padre Gonzalo de Tapia quien, preocupado por carecer de músicos, viajó a la villa de Culiacán para que le concediesen unos cuantos cantores e instrumentos musicales. De regreso organizó los preparativos en la iglesia de Lopoche por ser más capaz y por encontrarse a una legua de distancia de su misión. A la Pascua de Navidad asistieron indios bautizados y gentiles, en la que se ofició una misa "con mucha música, que admiraba y tenía suspensos a los indios, como cosa tan nueva para ellos".[977] Al culminar el rito hubo una procesión en la que se ejecutaron danzas, así como se bautizaron algunos gentiles.

Como se ha expresado en líneas pasadas, el padre Tapia fue precursor de la empresa misional en Real de Topia y Sinaloa, sin embargo, fue asesinado por indios zuaques en 1594. Después de su muerte, el ambiente era tenso en la provincia de Sinaloa, ya que los españoles recorrían parajes y ríos para capturar a los culpables, lo que deja entrever que la pesquisa fue violenta y afectó la labor pacífica de los jesuitas.[978] Una vez aprehendidos y ejecutados los rebeldes, los padres organizaron la Pascua de Navidad de 1595. Convocaron a los habitantes de las rancherías adyacentes a la Villa de Sinaloa, evento donde se juntaron 23 naciones de indios. "Estuvieron la noche de Pascua oyendo los maitines, y, a la mañana, se les hizo una plática en lengua sinaloa, que es la más universal. También hubo una danza de pastores y un mitote o bailes de los indios mexicanos y naturales".[979] El 26 de diciembre se organizó una procesión en la que cada una de estas naciones portaba una cruz ornamentada con rica plumería y hojas de árboles. En seguida, los indios montaron sus yeguas y jugaron cañas

[977] PÉREZ DE RIBAS, *Historia de los triunfos*, p. 44.
[978] "Annua de la Provincia de la Nueva España de la Compañía de Jesús de el año de 1595, escrita por Esteban Páez", en *Monumenta Mexicana VI,* p. 49.
[979] "Annua de la Provincia de la Nueva España de la Compañía de Jesús de el año de 1595, escrita por Esteban Páez", en *Monumenta Mexicana VI,* p. 58.

y escaramuza. Para culminar el festejo, “se disparó un tiro de artillería que el capitán tiene aquí en el fuerte, con que los indios quedaron muy admirados y espantados”.[980] Sobre los cantores que solemnizaron el festejo, fueron indios mexicanos mandados a traer. Oficiaron la Pascua de Navidad y la misa con canto de órgano, y representaron un coloquio en su lengua vestidos de ángeles. Además, cantaron villancicos y motetes acompañados por flautas, chirimías y trompetas.[981]

El padre Francisco Váez en su “Carta anua” de 1599, explicó el modo en que se conmemoraba la Navidad entre los irritilas de la provincia de Parras, indios que disfrutaban de los rituales en espacios abiertos, según el jesuita. En Nochebuena se alumbró la iglesia y en su plaza, con permiso del misionero, se bailó un mitote, “que es un baile o danza general de mucha gente para celebrar el nacimiento del Niño IHS, y el parto virginal de su sancta madre”.[982] El cacique de los irritilas guiaba la danza, mientras el padre y un grupo de vecinos españoles espectaban. A la fiesta se sumaron otras naciones provenientes de Topia y de la sierra Tepehuana, quienes vestían con plumería y flechas en las manos. Todos entonaban un motete, cuya letra tradujo el padre Váez:

> “Alaben los hombres a nuestra señora Madre.
> Adoremos el lugar donde está nuestra Señora, madre que es de nuestro Señor.
> Muy oloroso es el sombrero de Dios.
> Digno de ser alabado es Dios, nuestro señor.
> Mucho nos alegra la Pascua de nuestra Señora”.[983]

Después de estos cánticos se oficiaron dos misas, la del Gallo (a medianoche) y la del Alba (al amanecer). Al culminar el servicio religioso se armó un combite en

[980] “Annua de la Provincia de la Nueva España de la Compañía de Jesús de el año de 1595, escrita por Esteban Páez”, en *Monumenta Mexicana VI,* p. 58.
[981] “Annua de la Provincia de la Nueva España de la Compañía de Jesús de el año de 1595, escrita por Esteban Páez”, en *Monumenta Mexicana VI,* p. 58.
[982] “Carta anua de la provincia de México, 1599, escrita por Francisco Váez”, en *Monumenta Mexicana VI,* p. 637.
[983] “Carta anua de la provincia de Méxicio, 1599, escrita por Francisco Váez”, en *Monumenta Mexicana VI,* p. 638.

el que los indios comieron res con maíz. En año nuevo se celebró la divina liturgia y en seguida se hicieron elecciones de alcaldes y regidores.[984]

En los primeros años de inicio de la empresa misional en California, el jesuita Juan María Salvatierra, pionero de este proyecto, señaló que, la Pascua de Navidad se celebraba en la misión de Loreto con una misa cantada. En seguida se dirigían a la plaza donde hacían sus bailes: "tienen más de treinta bailes todos diferentes y todos en figura de traje y enseñanza de algunas cosas esenciales para la guerra, para la pesca, caminar, enterrar, cargar y otras cosas semejantes".[985]

Otro caso interesante, referente a las prácticas de la Pascua de Navidad, es el siguiente. A finales del siglo XVI, el sur de Chile fue escenario de una prolongada sublevación de mapuches, por lo que se tuvieron que suspender temporalmente los intentos de conquista y cristianización. Cuando se retomó el proyecto, la Compañía de Jesús, con auxilio militar, trató de penetrar en la Araucanía para erigir fuertes y luego comenzar con la cristianización de los indios. Al respecto, el informe "Principio que dio el P. Diego de Torres a las misiones de Arauco y Chiloé (1608)" relata que, cuando los padres Martín Alonso de Aranda y Horacio Vecchi llegaron dos días antes de la Pascua de Navidad al Arauco, fundaron un fuerte. Ante tal evento improvisaron una capilla "aderezándola lo mejor que pudieron con los pobres ornamentos que llevaban".[986] En la Pascua se convocó a los infieles y se ofició una misa. Más tarde se les dio una plática declarando el fin a sus costumbres y la bienvenida a la santa fe. Mientras los misioneros enunciaban dichas declaraciones, los soldados del fuerte vigilaban el evento. Pocos años después los dos jesuitas, junto con el novicio Diego Montalbán fueron asesinados por un cacique llamado Ancanamún, quien reclamaba su derecho a tener varias esposas.[987]

---

[984] "Carta anua de la provincia de Méxicio, 1599, escrita por Francisco Váez", en *Monumenta Mexicana VI,* p. 639.
[985] SALVATIERRA, *Misión de Baja California*, p. 101.
[986] "Principio que dio el P. Diego de Torres a las misiones de Arauco y Chiloé, 1608", en BNB, Colección Angelis, f. 6.
[987] HANISCH, *Historia de la Compañía de Jesús,* p. 23.

A pesar de lo sucedido y de las múltiples dificultades de la región, los jesuitas fueron insistentes en la conquista espiritual de la Araucanía y Chiloé. Una prueba de que dicho afán no se desvaneció es la obra publicada por el padre Andrés Febres titulada *Arte de la lengua general del reino de Chile* (1765), conformada por una gramática, catecismo, diálogo, confesionario y diccionario de la lengua mapuche. En la susodicha el autor agregó algunas coplas que se cantaban en las misiones, de las que destaca una dedicada al niño Jesús, compuesta por el padre Luis de Valdivia alrededor de 1600,[988] y que se cantaba en Nochebuena. Lo anterior es una prueba de la sobrevivencia de esta pieza musical por más de 150 años, lo que también deja entrever el uso que se le daba periódicamente. He aquí algunas líneas de la copla en mapuche:

"Jesus pellevichi,
Pi tañi duam
Jesus ayùvichi,
Ñi cùme layam.
A pu huen! Alicùmochi,
Vuta dugu mley:
Dios, piñeñgenochi,
Piñeñvaluquey".[989]

En el Paraguay, Anton Sepp von Reinegg cuenta cómo en su misión de Yapeyú montó un pesebre para representar la llegada de Jesús al mundo. La choza y las figuras fueron construidas con madera. Al niño Jesús lo colocó en una cama de paja, la Virgen a la derecha, a San José a la izquierda con una vela en la mano, y en la cabecera del lecho a un buey y un asno. Los guaraníes mostraban su veneración con dádivas: "algunos ofrecían al niño Jesús un panal, otros una o dos libras de cera, incienso o algunas mazorcas, zapallos o melones".[990] También fabricó el padre una cuna mecedora para que los indios pudieran arrullar al niño Jesús. El ambiente sonoro estuvo amenizado por indios cantores, pífanos, flautas, arpa, tiorba y salterio. El coro entonaba villancicos en honor al niño Jesús, canciones navideñas de origen alemán, las cuales fueron adaptadas al guaraní

[988] RONDÓN, *Música misional en Chile,* p. 99.
[989] FEBRES, *Arte de la lengua general del reino de Chile,* p. 215.
[990] SEPP, *Continuación de las labores apostólicas,* p. 215.

por el padre Sepp. Esa misma noche se rezó un rosario en voz alta, y para finalizar, un conjunto de bailarines ejecutó danzas frente al pesebre.

> "Una vez entraban disfrazados de mozos negros, la cara pintada, otra vez como indios, con cascabeles fijados en sus pies que tintineaban en cada salto que daban; todos bailaban alegremente en coro. Luego salieron dos actores disfrazados de cordero que entrechocaban con sus cuernos, y un búfalo o toro salvaje que luchó con un tigre voraz, siendo derrotado ora el toro, ora el tigre".[991]

El modo en que se festejaba la Navidad en cada una de las provincias mencionadas proyecta realidades particulares, desde abundancia de recursos sonoros y materiales, hasta la carencia de éstos para el festejo. En los ejemplos también se divisan otros problemas que, aunque son asuntos particulares, evidencian dificultades generales con las que tuvo que lidiar la Compañía de Jesús. Entre ellas predomina su intolerancia religiosa, la resistencia indígena y el uso de la violencia para forzar sus voluntades y conductas, como en los casos de Chile y Sinaloa. El uso de una violencia tácita o explícita a través de la presencia de militares y de los tiros de artillería, son fuerzas coercitivas utilizadas para vigilar, intimidar, provocar miedo y disipar cualquier tipo de sublevación.

Otro aspecto que sobresale es que en la fiesta de Navidad también se manifiestan adaptaciones de lo sagrado, es decir, en beneficio de la religión cristiana, los misioneros captaron prácticas culturales indígenas esenciales para conmemorar a sus dioses y que fueron adaptadas al culto cristiano,[992] como son los mitotes de los indios de Sinaloa y Parras, las danzas de los californios y los guaraníes. De acuerdo con el jesuita José de Acosta, las danzas de los indios eran ejecutadas para "venerar a sus ídolos" o para la "recreación".[993] En términos de recreación, Acosta agrega: "les dejan [se refiere a los religiosos] que todavía dancen y bailen a su modo".[994] Esta cita puede interpretarse como una muestra de aprobación, por ahora, a las expresiones sonoras de los indios, siempre y

[991] SEPP, *Continuación de las labores apostólicas,* p. 216.
[992] DUVERGER, *La conversión de los indios,* p. 194.
[993] ACOSTA, *Historia Natural y moral de las Indias*, p. 354.
[994] ACOSTA, *Historia Natural y moral de las Indias*, p. 354.

cuando rompan lazos con su antiguo legado religioso y se utilicen para fines cristianos.[995] Por otro lado, el que estas danzas sean aceptadas en las fiestas cristianas, muestra una especie de libertad negociada en la que los indios pueden mantener ciertas prácticas propias, empero, bajo una constante vigilancia.

Por otro lado, llama la atención en los casos expuestos la circulación de personas y de sonidos a niveles locales y transatlánticos, con el fin de fortalecer el proyecto misional. A falta de músicos en Sinaloa, Gonzalo de Tapia viajó a Culiacán para llevar consigo indios con formación musical que se encargaran de ensalzar la Navidad en su misión. Asimismo, los cantores mexicanos mandados a traer a la Villa de Sinaloa es otra muestra de que, a pesar de la carencia y la lejanía de las principales metrópolis, la Compañía de Jesús tenía una red que permitió el intercambio, transporte y comunicación para abastecer ciertas necesidades de las misiones. A nivel global, es interesante cómo papeles musicales, procedentes de distintas partes del mundo fueron transportados por misioneros. Tal es el caso del villancico de origen alemán que se adaptó en lengua guaraní en las misiones del Paraguay.

d) Fiestas marianas

Las referencias sobre la devoción mariana son una constante en las fuentes jesuíticas. En ellas, las expresiones de fe son dadas por indios cristianos, neófitos, jesuitas e incluso gentiles. El que los testimonios sean abundantes confirma que la veneración a la Virgen se fomentó no sólo en fiestas como Anunciación, Visitación, Asunción, Natividad, Inmaculada Concepción o Maternidad de la Virgen, sino en la vida cotidiana, lo que destaca su importancia en la cristianización. Prueba de ese fomento habitual está en la estructuración del tiempo en las misiones, en las que siempre había alguna actividad referente a la Virgen. Por lo general, los sábados solía haber misa cantada en honor a ella. Además, después del trabajo en el campo, talleres, minas o haciendas, los indios eran convocados para rezar conjuntamente el rosario.

[995] WILDE, “The Sounds of Indigenous Ancestors”, p. 9.

Al respecto, Fernando Consag mencionó que, en las misiones de California, los indios se juntaban al anochecer para rezar el rosario y cantar las letanías a la Virgen, mientras que al amanecer solían repasar la doctrina cristiana.[996] En un informe sobre las misiones de Bácum y Cócorit, Sonora (1734), Francisco Bernardino Ortiz relató cómo en los primeros años de la fundación de estos poblados, el padre Tomás Basilio introdujo el culto a María santísima entre los yaquis, quienes le erigieron "altares con el adorno que podía según su pobreza".[997] Siempre que podían, rezaban el rosario de rodillas. También el padre Basilio les enseñó a invocar a la Virgen a través de procesiones todos los domingos y días de fiesta, en las que los yaquis cantaban en su lengua. En otro informe de 1765, se describe parte de las rutinas espirituales en las misiones del Orinoco, en las que se tenía por costumbre rezar y cantar el rosario, hacer procesiones y cantar el Salve Regina los sábados.[998]

En las misiones de Chiquitos, el padre Juan Patricio Fernández narró cómo a diario al levantarse, los indios se encomendaban a Dios, a la Reina de los Ángeles y al santo Ángel de la Guarda. Durante el día había tres servicios religiosos "al romper del alba, a medio día y a la noche"[999] en los que niñas y niños cantaban a coro las oraciones y el catecismo. El último servicio del día comenzaba con unos cánticos, después se rezaba el rosario y concluía el acto con cantos dedicados a Cristo y la Virgen María. Los sábados se honraba a la Madre de Dios cantando la misa al son de instrumentos musicales.[1000]

Sobre el culto a la Virgen en el Gran Chaco, Florian Paucke explicó cómo era esta devoción entre los guaycurúes, en especial los infantes, quienes la consideraban como su madre. Cabe recordar que esta provincia misional fue fundada dos décadas antes de la expulsión de la Compañía, sin embargo, esto no impidió la circulación de objetos religiosos desde las misiones del Paraguay,

---

[996] "Concluye el diario del padre Fernando Consag", en *Apostólicos afanes de la Compañía de Jesús, escritos por un padre de la misma sagrada religión de su provincia de México,* p. 425.
[997] "Informes de la misión de Babcon y Cocorit, 1734", en *Papers relating to the Jesuits in Baja California and other regions in New Spain,* BANC MSS M-M 1716.
[998] "Informe sobre el estado de la Provincia de Santiago de las Atalayas, 1765", citado en BERMÚDEZ, "La música en las misiones jesuitas", p. 154.
[999] FERNÁNDEZ, *Relación historial de las misiones,* p. 70.
[1000] FERNÁNDEZ, *Relación historial de las misiones,* p. 71.

las que se encargaron, en cierta medida, de proveer las necesidades espirituales en el Chaco. Por ejemplo, Paucke relata que desde el Paraguay fueron enviados un altar de madera, imágenes religiosas y probablemente instrumentos musicales. De la fallida reducción de los indios pampas,[1001] se trasladó una imagen de la Madre de Dios juntos con una campana.[1002]

En la víspera de la celebración de esta efigie, el padre Paucke solía vestirla de la mejor manera posible. Fabricó una corona con fajos de papel en las que incrustó perlitas de vidrio. Ante la pobreza de sus vestiduras, su acólito, un indio llamado Sebastián, señaló que en la doctrina acudían varias niñas que llevaban colgantes de plata en el cabello y cuello, sugiriendo al padre que se acercara a ellas y las convenciera de donar sus adornos a la Virgen. Después de enseñar la doctrina, Paucke hizo caso a Sebastián. Las niñas aceptaron y se quitaron sus prendas para regalarlas a la Madre de Dios. Incluso una niñita, aún no bautizada, se enteró de las donaciones por lo que fue a regalar su collar de plata. Al día siguiente la Virgen estaba adornada con las donaciones. “Cada niñita que había contribuido con algo, trataba de ver la suya y demostraba gran alegría en esto”.[1003] Para la fiesta del Nacimiento de la Virgen, el jesuita adornó el altar con velas. Hubo toque de campana, se hizo una oración, se rezó el rosario, se expuso el Santísimo Sacramento y se cantó la letanía lauretana. Hubo también ejemplos de disciplinas de sangre realizadas por los varones en las que “los indios se pegaban con toda fuerza y eso por tanto tiempo hasta que yo con la campanilla les daba la señal para cesar”.[1004]

En los Llanos orientales del Meta, el padre Juan de Ribera se dirigió al Valle de Aburrá para supervisar el estado religioso de los poblados que aún no tenían misionero. La llegada del jesuita coincidió con el día de la Asunción de la Virgen (15 de agosto). Ese día, el padre Ribera pronunció un sermón y, a continuación, invitó a los presentes a confesarse para recibir el sacramento de la eucaristía. Meses después, en otra misión, celebró la festividad de la Inmaculada

[1001] Misión que fue destruída por soldados españoles.
[1002] PAUCKE, *Hacia allá y Para acá*, pp. 405-406.
[1003] PAUCKE, *Hacia allá y Para acá*, p. 409.
[1004] PAUCKE, *Hacia allá y Para acá*, p. 409.

Concepción (8 de diciembre), durante la cual predicó y exhortó a los indios a confesarse. Al ponerse el sol, el pueblo realizó una "devotísima procesión con alabanzas de la santísima Virgen que cantaba a voz en cuello".[1005] Parte del performance de esta procesión incluyó disciplinas públicas de sangre.

La devoción a la Virgen también se intensificó en tiempos difíciles, de escasez y enfermedad (de esto último se hablará más adelante). Tal como lo narra Andrés Pérez de Ribas, en Sinaloa, los indios estaban afligidos por la pérdida de sus cultivos debido a la falta de agua. El padre Martín Pérez les aconsejó que dedicaran sus oraciones a Dios y a la Virgen, suplicando por un pronto remedio, y que se confesaran y comulgaran. Durante tres días (previos a la fiesta de la Natividad de la Virgen), los indios se disciplinaron frente a la efigie de Nuestra Señora, y el último día le dedicaron una procesión.

> "Ese mismo día, estando el cielo sereno y raso, de repente se nubló, y la que es Madre de misericordia, se las hizo con abundancia, descargando un grande aguacero, y lluvia, que duró dos horas y se alegró los sembradíos, y más los corazones que estaban afligidos, y quedaron muy consolados con este socorro del cielo y confirmados en las verdades de Nuestra Santa fe, viendo a sus ojos los efectos de su devoción".[1006]

A través de las fiestas marianas, los jesuitas buscaron pacificar y disipar tensiones con las sociedades locales bajo el argumento de que la Virgen era madre y protectora de todos los indios. Sin embargo, como ya se ha mencionado antes, también los indios vieron en estos festines oportunidades para rebelarse o al menos para manifestar su descontento, tal como se verá en el siguiente ejemplo.

Una vez lograda la conquista militar del Gran Nayar, los jesuitas emprendieron las labores espirituales, siempre asistidos por miembros del presidio. El 4 de octubre de 1722 se celebró la primera misa cantada por indios amigos, coincidiendo con la festividad de San Francisco de Asís. Tres días

---

[1005] "Carta Annua desde los años 1642 hasta el de 1652 de la Provincia del Nuevo Reino y Quito", en ARSI, Provincia Novi Regni et Quitensis 12, I-II.
[1006] PÉREZ DE RIBAS*, Historia de los triunfos*, p. 80.

después se celebró al aire libre a la Señora del Rosario, evento al que asistieron neófitos portando estandartes con la efigie de esta Virgen, así como indios de las rancherías circundantes. El festín fue solemnizado nuevamente por los indios amigos. En apariencia, este festín causó gran contento entre los coras; sin embargo, “se conoció que aquella risa fingida era un verdadero desprecio, porque a pesar de su astucia se les salían hasta por los ojos los ímpetus de su cólera".[1007] Los jesuitas procuraron aliviar la tensión con dádivas como cuentas de vidrio y rosarios. Al día siguiente acudieron "otros muchos, por ser casi todos interesados, aunque no faltó entre ellos uno, que con ademanes soberbios despreció el regalo”.[1008]

En los casos observados en Llanos, Orinoco, Chiquitos, Chaco, Nayarit, Sinaloa, Sonora y California, se evidencia una marcada predilección por la devoción a la virgen María. Esta veneración fue una práctica distintiva de la iglesia católica postridentina.[1009] El culto mariano gozaba de gran popularidad en la península ibérica. A través de las congregaciones establecidas en los colegios, los jesuitas se esforzaron por expandir esta devoción popular.[1010]

Un caso notable de congregaciones marianas se desarrolló en el contexto de las reducciones guaraníticas. En 1687, el exjesuita Francisco Jarque publicó en Pamplona, España, una crónica titulada *Insignes misiones de la Compañía de Jesús en la provincia del Paraguay*. Según su relato, en cada reducción existían dos congregaciones: una dedicada a San Miguel, integrada por jóvenes guaraníes de entre 12 y 30 años, y otra bajo una advocación mariana, conformada por los indígenas de mayor edad. Las mujeres podían formar parte de cualquiera de estas agrupaciones, cada una con un límite máximo de 800 miembros. Pertenecer a la congregación mariana se consideraba equivalente a ser un esclavo de la Virgen María, y sus integrantes eran vistos como figuras ejemplares y privilegiadas dentro de la comunidad. Estas congregaciones no solo

---

[1007] “Sale de las fronteras nuestro ejército”, en *Apostólicos afanes de la Compañía de Jesús, escritos por un padre de la misma sagrada religión de su provincia de México,* p. 109.
[1008] “Sale de las fronteras nuestro ejército”, en *Apostólicos afanes de la Compañía de Jesús, escritos por un padre de la misma sagrada religión de su provincia de México,* p. 109.
[1009] TOELLE, “Mission Soundscapes: Demons, Jesuits”, p. 86.
[1010] TAKEDA, “The Jesuit-Guaraní Confraternity”, p. 23.

fomentaban la devoción religiosa, sino que también ofrecían oportunidades de ascenso social.[1011]

Hasta ahora, no se ha encontrado evidencia de congregaciones religiosas similares en otras provincias misionales. No obstante, como se ha podido constatar, la devoción mariana en las misiones jesuíticas estuvo presente desde el amanecer hasta el anochecer. Los indígenas encomendaban sus actividades cotidianas a la Virgen, de modo que su rutina diaria se veía guiada por la "prudencia" y protegida por la Madre de Dios. Prácticas como el rezo periódico del rosario, las letanías cantadas y la dedicación de la misa sabatina a María reflejan el esfuerzo constante por mantener viva su presencia espiritual. Esta misa, celebrada exclusivamente en honor a la Virgen, se relaciona con la creencia de que María fue la primera en creer en la resurrección de su Hijo. Su conmemoración casi continua a lo largo del año servía como recordatorio del valor de una fe firme y perseverante.

El culto a María fomentó prácticas orientadas a mejorar el comportamiento moral de los fieles. Florian Paucke presenta a las niñas que donaron sus cuentas de plata como figuras femeninas encargadas de fortalecer su virtud y devoción, al renunciar a la vanidad y ofrecer sus joyas a la Virgen. El hecho de que sean niñas quienes realizan estas demostraciones de buenas cristianas también sugiere su capacidad para difundir este culto.

La devoción mariana también coincide con una construcción idealizada de lo femenino, centrada en enaltecer la castidad, la pureza y la maternidad. Tal como se observó en capítulos anteriores, una de las acusaciones recurrentes de los jesuitas era el comportamiento lascivo de los indígenas durante sus borracheras y su práctica de mantener múltiples parejas sexuales. A través del culto a la Virgen, se buscaba santificar los lazos familiares, promover el afecto al hogar y fomentar el rechazo a los deseos carnales.

Por otro lado, se vislumbran también las poderosas connotaciones mágicas de la Virgen, con las que se pretendía intensificar la fe de los neófitos. Tal como se relató en el caso de Sinaloa, los indios realizaron procesiones y

[1011] Citado en CHARLEVOIX, *Historia del Paraguay*, p. 84.

disciplinas de sangre durante tres días para que les fuera concedida la lluvia y no perecieran sus cultivos. Independientemente de lo verosímil o increíble de estos milagros, abunda en la literatura jesuítica descripciones sobre milagros, apariciones de la virgen a los indios, sueños y visiones. Con los poderes sobrenaturales de la Virgen se pretendía convencer a los indios de despojarse de sus antiguas "idolatrías" y apropiarse de aquellos santos "milagrosos" aprobados por la Iglesia.

e) Fiestas para Ignacio de Loyola, Francisco Xavier y otros santos

En marzo de 1622, cuando fueron canonizados Ignacio de Loyola y Francisco Xavier, se convirtieron en objetos de festejo. A Loyola se le canonizó por ser fundador de una orden religiosa crucial en la conversión, reeducación y expansión del catolicismo por todo el mundo. Francisco Xavier, además de ser fundador de la Compañía, se convirtió en un símbolo idealizado del programa misional a escala global.[1012] En las misiones jesuíticas de América, su veneración fue obligatoria.

Desde la celebración de los primeros concilios provinciales se benefició el culto a los santos, quienes se convirtieron en los patrones de las catedrales y de los pueblos.[1013] En las misiones jesuitas, además de celebrar el aniversario de cada uno, también varias misiones fueron bautizadas con el nombre de los santos, no sólo para conmemorarlos, sino para convertirlos en los protectores del pueblo.

El jesuita Manuel J. Uriarte escribió en su diario sobre la celebración a San Ignacio (c. 1748) en una misión de Maynas que llevaba el nombre del santo. En dicha ocasión, se erigió un altar adornado con ramos de flores y velas, sobre el cual se colocó la estatua de San Ignacio de Loyola. A la Víspera acudieron "los priostes con su estandarte, acompañados de los mandones y otra gente, fuimos con sobrepelliz y estola a la iglesia, en donde nos esperaban los demás".[1014] En

[1012] GREENWOOD, "From Goa to Global", p. 224.
[1013] GRUZINSKI, *La guerra de las imágenes,* p. 110.
[1014] URIARTE, *Diario de un misionero en Maynas II*, p. 83.

la ceremonia se entonaron cantos en lengua inca, así como un *Salve* y las letanías a la Virgen. Al finalizar la música, se realizaron oraciones dedicadas a la Virgen y a san Ignacio.

Al siguiente día, algunos indios se confesaron y comulgaron durante la misa cantada. En este solemne evento, se ofrendó cera negra, y las mujeres y niños entregaron ollas, platos e hilos de algodón y chambira. En seguida se llevó a cabo un espectáculo de danzas en la plaza de la iglesia, seguido de un banquete en el que el padre los bendijo y les permitió beber. “Duró la bebida hasta bien de noche, por más que les encargamos las despachasen a la oración. Y era preciso disimular, por haber aquí muchos nuevos. Gracias a Dios no hubo pendencias”.[1015]

El festejo en honor a Francisco Xavier, celebrado en el Gran Chaco, se realizaba con gran esplendor y parafernalia. Florian Paucke describió cómo este evento era muy esperado por los indios de la misión de San Xavier. Paucke combinó esta conmemoración patronal con una procesión dedicada al rey Carlos III, con el objetivo de demostrar la lealtad de los guaycurúes como fieles vasallos. Para ello, Paucke designó a uno de los caciques para representar a un alférez real.[1016] Además, organizó varios grupos de veinticinco hombres denominados “compañías”, cada uno con su respectivo oficial, para llevar a cabo una procesión a caballo al estilo español, desde las afueras del pueblo hasta la plaza principal.

Cada compañía montaba caballos de un color diferente, otros grupos montaban mulas y burros. Una compañía llevaba sombreros con penachos teñidos y otra lucía turbantes adornados con las mejores plumas de papagayos. Mientas las compañías tomaban sus posiciones a las afueras de la misión, los demás habitantes adornaban el pueblo para recibir al alférez real y su séquito. Junto a la iglesia se alineaban todos los niños, separados por género. Las mujeres, por su parte, esperaban en el centro de la plaza portando diversos adornos como:

[1015] URIARTE, *Diario de un misionero en Maynas II*, p. 84.
[1016] El alférez real es un oficial encargado de la guardia del rey y de llevar el pendón real, un tipo de bandera como distintivo utilizado en las batallas.

> "calabazas huecas en las cuales tenían granos de *cucurus* [maíz] y hacían ruido; en parte con las cabezas de enemigos muertos en la mano o sobre varas, bailaban en derredor entre la entrada y cantaban *Victoria* en su lengua especialmente cuando llegaba el alférez real que, vestido a la alemana con botas y espuelas cabalgaba entre dos acompañantes que sostenían a ambos lados las borlas de la bandera […]. Delante del alférez cabalgaban los dos alcaldes o jueves de la reducción; cada uno llevaba en la mano una delgada vara negra que en España llevan todos los jueces de ciudad y aldea como un símbolo de justicia".[1017]

Después de esta entrada, se llevó a cabo un servicio divino seguido de una procesión. Ese día se sacrificaron cuatro reses para alimentar a todo el pueblo. Por la tarde, resonaron los cuernos indios, pífanos y cornetas para convocar a la gente y presenciar un combate entre partidas de guaycurúes, armados con arcos y flecas con puntas cubiertas de algodón, y vestidos como diablos. El ambiente sonoro se componía por gritería, flautas y cornetas. Al culminar semejante espectáculo, todos los guaycurúes se acercaron a Paucke, quien les otorgó algunos premios según sus méritos y conducta. Entre los objetos regalados se encontraban sombreros, gorros, frenos para caballos, hachas, franelas, lienzos, cuchillos, agujas para coser, campanillas, tabaco, rosarios, cuentas de vidrio.[1018]

Sobre esta festividad en honor a San Francisco Xavier, Florian Paucke pintó una acuarela alrededor de 1752, en la que se evidencia la flexibilidad de este misionero al no censurar ciertas costumbres de los guaycurúes, como el uso de instrumentos musicales de calabaza, el portar cráneos de enemigos y los bailes que realizaban las mujeres alrededor de la entrada de la iglesia. En esta celebración de carácter político-religioso, se observa cómo los mocovíes festejan a su manera, con sus propias tradiciones y costumbres, contando con la aprobación de Paucke.[1019] Incluso no se considera inapropiado que las mujeres ejecuten estas danzas con el torso desnudo, tal como solían hacerlo en tiempos premisionales.

[1017] PAUCKE, *Hacia allá y Para acá*, p. 415.
[1018] PAUCKE, *Hacia allá y Para acá*, p. 417.
[1019] MANSILLA, " Florian Paucke entre los mocovíes", p. 32.

Figura 9
Procesión de San Xavier según Florian Paucke

Fuente: https://jenikirbyhistory.getarchive.net/media/procesion-de-san-javier-segun-paucke-13100d

Figura 10
Detalle de la procesión de San Xavier

La festividad nuevamente se convierte en un espacio donde se manifiestan las diferencias y jerarquías sociales. El liderazgo es un aspecto crucial que resalta en esta celebración, ya que Paucke designó a uno de los caciques para representar la figura del alférez real. Con este acto, el jesuita otorgó a este indio legitimidad en su poder y rango. Además, esta acción rememora la manera en que los antiguos guaycurúes elegían a sus líderes, basándose en su fortaleza, valentía y coraje.

Además de venerar a Ignacio de Loyola, Francisco Xavier, Francisco de Borja, los jesuitas solían ponerle nombre de un santo o devoción mariana a las misiones. Entre estos santos protectores destacan Nicolás, Carlos, Miguel, Tomás, Andrés, José, Pedro, Lorenzo, Luis Gonzaga, Juan Bautista, Joaquín, Estanislao, Rafael, Santiago, Jerónimo, Fernando, Pablo, santa Ana, Gertrudis, Teresa, Rita, entre otros.

En las reducciones guaraníticas, las festividades en honor a estos santos patrones se celebraban con gran esplendor. Según el padre José Cardiel, días antes de la fiesta, llegaban padres de las misiones circunvecinas para ayudar a confesar a los indios y dar sermones. A su llegada, eran recibidos con jinetes cuyos caballos estaban adornados con cintas, cascabeles y plumas de varios colores, acompañados por cajas e instrumentos musicales resonando y con un *Te deum laudamus* cantado.[1020]

En la Víspera de la fiesta, al medio día, se bendecía al alférez real,[1021] quien portaba un estandarte real y que era acompañado por el cabildo y milicia guaraní. Esta bendición era solemnizada por los músicos con un *Magnificat* y por cajas, tambores, flautas, pífanos, panderos y sonajas, “todos estos rudos instrumentos resuenan con los suaves al llegar al *Gloria patri*”.[1022] Al culminar este servicio, el alférez y su ejército realizaban correrías a pie y a caballo, emulando contiendas en honor al santo o al patrón del pueblo. En seguida, era

[1020] CARDIEL, *Las misiones del Paraguay*, pp. 139-140.
[1021] Cardiel menciona que sólo había unos cuantos indios de la provincia guaranítica con este cargo militar. Cabe recordar que, tras los conflictos armados que pusieron en peligro las fronteras imperiales de era región, las reducciones del Paraguay fueron elevadas a milicias del rey en 1649.
[1022] CARDIEL, *Las misiones del Paraguay*, p 140.

el turno de los bailarines, quienes presentaban un repertorio de al menos cuatro danzas.

A las cuatro de la tarde, las campanas del pueblo repicaban para anunciar el inicio de una solemne liturgia de Vísperas. El ritual comenzó con un *Deus in adiutorium intende* cantado por el padre, seguido por una antífona entonada por el diácono y el subdiácono. Después los feligreses se arrodillaron ante la exposición del Santísimo. Al concluir el servicio, daban inicio las danzas, cuyos participantes vestían trajes variados, "a lo español, a lo turco, a lo asiático, y otras naciones, y algunos con vestido cómico".[1023] El coro cantaba motetes y versos en alabanza al santo patrón.

A la mañana siguiente, las campanas y todos los instrumentos que Cardiel consideraba "rudos",[1024] resonaban por todo el pueblo. Se oficia una misa y, al concluir, en la plaza se realizaban corrida de caballos y simulaciones de combates militares en honor al santo patrón. Por la tarde, se distribuían diversos obsequios muy estimados por los indios, tales como alfileres, cuchillos, navajas, cuentas de vidrio, botones, telas, peines, mate, tabaco, rosarios, medallas, sal y otros artículos.

Posteriormente, en algunas misiones se presentaba una ópera al estilo italiano, "con su vistoso teatro, cantada toda al son de la espineta, con las personas correspondientes y en castellano […]. Todos están con el vestido correspondiente al personaje que representan, y todo va de memoria, no por el papel".[1025]

Pestes y rituales sonoros para cesarlas. ¿Tiempos para rebelarse o fortalecer la fe?

Alrededor de 1710, la reducción chiquitana de San Francisco Xavier fue sorprendida por una peste de viruelas. Sus habitantes, los manasicas, responsabilizaron al padre Francisco Lucas Caballero de esta calamidad, quien

[1023] CARDIEL, *Las misiones del Paraguay*, p. 142.
[1024] Aludiendo a los instrumentos musicales indígenas.
[1025] CARDIEL, *Las misiones del Paraguay*, p. 144.

había destruido públicamente sus antiguas insignias religiosas. Los indios argumentaron que, por haber querido matarle, el padre hizo venir la peste para vengar su agravio.[1026] El misionero les explicó que no era el causante de la peste, sino Dios. Por ello ordenó realizar una devota procesión para obtener misericordia y poner remedio a su desgracia. Cargando la imagen de la Madre de Dios, dieron vueltas por toda la reducción y visitaron las casas de los enfermos, quienes arrodillados entonaban el *Ave María*. Lucas Caballero imploraba en voz alta: "Mirad, Señor, a vuestra misericordia, y no entreguéis al estrago de la peste estos nuevos fieles […]. Mostrad ahora vuestro poder en sanarlos, para gloria de vuestra ley".[1027] El jesuita les colocó a los virulentos una estampa de san Francisco Xavier para que intercediera por ellos con la Virgen. Pocos días después, la epidemia cesó y los indios recobraron la salud.

Existen varias narraciones de jesuitas referentes a los tiempos de epidemias. Además de brindar descripciones sobre los remedios aplicados y las cifras de población, también dedicaron tiempo para hablar de las distintas reacciones sociales en las que se pone énfasis en el miedo, aversión y esperanza reflejados en eventos públicos como procesiones y cantos colectivos. Dichos performances se pueden entender de dos maneras: 1) como actos desesperados por miedo a morir, en los que se imploraba a Dios por una recuperación y la desaparición de la enfermedad; y 2) como parte de un programa jesuítico mucho más complejo, que es el disciplinamiento social de los naturales.

Entre las epidemias más comunes que atacaron a las poblaciones misionales estuvo la viruela, conocida coloquialmente como peste. Es una enfermedad infecciosa, aguda, febril y epidémica, que se caracteriza por la erupción de gran número de pústulas en el cuerpo. Dicha afección ocasionó una considerable mortandad entre la población indígena del Nuevo Mundo. La manera más común de transmitir la infección era por medio del contacto con fluidos corporales emitidos por estornudos, tos y con objetos contaminados. El

[1026] FERNÁNDEZ, *Relación historial de las misiones*, p. 155.
[1027] FERNÁNDEZ, *Relación historial de las misiones*, p. 156.

jesuita Gonzalo de Tapia, recién llegado a la provincia de Sinaloa en medio de una epidemia de viruelas (1591) mencionó que:

> "Era cosa lastimosa ver las casas llenas de dolientes, sin quedar en ellas quienes les socorriera con alivio ni sustento, y ver los cuerpos de los hombres desollados con llagas, despidiendo de sí pestilencial olor, y aún pasaba tan adelante el horror de la enfermedad, que sentándoles las moscas a los descaecidos enfermos, y dejando allí su semilla, criaban gusanos […] y era de suerte que hervían en ellos y los echaban por la boca y narices, y decían ser la cosa más lastimosa y apretada que jamás habían visto".[1028]

El miedo es un sentimiento natural que emerge del instinto de supervivencia y que ha acompañado a la humanidad durante toda su existencia. Los fenómenos naturales, enfermedades, tragedias, guerras y todo aquello que resulta desconocido, conduce a la humanidad a saberse vulnerable. Dicha inseguridad es símbolo de estar consciente de la muerte.[1029] Los temores suscitados por ella son capaces de evocar todo tipo de reacciones y comportamientos individuales y colectivos, cuyo objetivo principal es escapar provisionalmente de la muerte.[1030]

El sentimiento del miedo puede expresarse de forma espontánea o como reflejo ideológico de una autoridad. El miedo espontáneo aparece frente a fenómenos permanentes o cíclicos, como el movimiento de las estrellas, las pestes, hambrunas o guerras. En cambio, el temor ideológico es fabricado por aquellos directores de la conciencia colectiva, como puede ser la Iglesia o el Estado.[1031] En este tipo de temores suele haber un culpable del mal que se padece. Por ejemplo, para la Iglesia de los siglos XIV al XVIII, la mala conducta de la humanidad era la causante de las pestes. Por voluntad divina, se tenían que sufrir estas calamidades para expiar los pecados. A partir de la concientización de la culpa y la vergüenza se buscó disciplinar paulatinamente el comportamiento cotidiano de la sociedad.[1032]

[1028] PÉREZ DE RIBAS, *Historia de los triunfos*, p. 46.
[1029] DELUMEAU, *El miedo en Occidente*, p. 13.
[1030] DELUMEAU, *El miedo en Occidente*, p. 22.
[1031] DELUMEAU, *El miedo en Occidente*, p. 41.
[1032] SCHEPER HUGHES, *The Church of the Dead,* p. 15.

Las epidemias alteran la vida cotidiana, la salud y el orden establecido. Además de evocar miedo, dolor, angustia, desolación, incertidumbre, pérdida y muerte, también fomentan otro tipo de reacciones sociales como la aversión y la rebelión contra a la autoridad. Manifestaciones de esta naturaleza se observan en los siguientes ejemplos.

Retomando el caso del famoso Gonzalo de Tapia en las misiones de Sinaloa, donde presenció una epidemia de viruelas, al poco tiempo de su llegada también hubo un temblor. Los indios zuaques responsabilizaron al padre Tapia, por lo que le dieron muerte cortándole la cabeza y el brazo izquierdo. Los zuaques solían decapitar a sus enemigos y ensartar sus cabezas en astas. Alrededor de ellas, el indio de mayor autoridad entonaba una predicación y danzaba "levantando el tono y los gritos". Posteriormente había una borrachera, en la que los indios cantaban y bailaban al son de los tambores.[1033]

Otra respuesta frente a las epidemias del cocoliztli y viruelas se observa entre los tepehuanes en el año de 1612. Los indios escarmentaron al misionero en turno flechando a su caballo, pues consideraron que era culpable de estos padecimientos al haber bautizado a varios neófitos. Los tepehuanes hicieron un mitote para alejar la enfermedad. Bailaron en parejas frente a una hoguera, en la que arrojaron obsequios cada uno de los habitantes.[1034] En estos dos ejemplos narrados se aprecia el uso contrahegemónico del sonido, es decir, el sonido de los tambores, los supuestos alaridos de los indios, los cantos y demás expresiones sonoras están vinculadas con actos de resistencia y rebelión contra la autoridad jesuítica.[1035]

En otros casos, los indios optaron por huir de la misión durante la peste, tal como lo hacían los guaycurúes del Gran Chaco. Si algún familiar estaba contagiado, le dejaban a su suerte, no sin antes colocarle una ración de comida y agua. Cuando el padre o la madre no sanaban de las viruelas, los hijos tomaban su macana y golpeaban al familiar en la cabeza hasta que muriera. "Comenzaba

[1033] PÉREZ DE RIBAS, *Historia de los triunfos*, p. 18.
[1034] DECORME, *La obra de los jesuitas,* p. 33.
[1035] WILDE, "Toward a Political Anthropology", p. 3.

entre las mujeres el alarido por la muerte y lloraban al padre o a la madre muerta a golpes".[1036]

Angustia, impotencia y zozobra son probablemente algunos de los sentimientos que experimentaron los indios en tiempos de epidemias. Prueba de ello se percibe en el paisaje sonoro descrito en las Cartas Anuas de 1595 de la Provincia de la Nueva España. En las misiones, además de doblarse las campanas para anunciar la muerte de algún indio, se oían constantemente:

> "voces y llantos por los hijos difuntos que […] los lloran bien a la larga. Y apenas había casa en donde no se llorase por la muerte de alguno o algunos de ella. Y casi no se veía mujer que no estuviese trasquilada ni hombre que no hubiese dejado las trenzas de los cabellos y pretinas, que todo es señal de luto y tristeza".[1037]

Por otro lado, los indios sanos, al observar a un familiar en agonía, quizá sintieron miedo a la pérdida, pero también desconfianza. Esto se constata en distintas fuentes en las que se indica que los indios escondían a sus enfermos. Por ejemplo, en las reducciones guaraníticas, los jesuitas separaban a los enfermos, a quienes enviaban a un hospital a las afueras del poblado. Sus familiares los hacían pasar por sanos para impedir que los mandaran al hospital.[1038] Se temía no volver a verlos y se creía que podían estar más seguros en casa. Este acto fue contraproducente para los que aún no habían contraído la peste.

En los episodios expuestos, los indios buscaron respuestas para entender el porqué de la enfermedad. Desde su postura los responsables fueron los misioneros. De no haber sido reducidos en poblados, bautizados y haber sustituido sus dioses por el dios cristiano, este infortunio no habría sucedido. La solución era matar a los jesuitas, huir de la misión, bailar a sus dioses con las cabezas de sus enemigos o esconder a los enfermos.

En contraposición, desde la lógica de los misioneros, Dios estaba irritado por los pecados de los indios, por lo que había decidido vengarse por medio de

---

[1036] PAUCKE, *Hacia allá y para acá*, p. 338.
[1037] "Anua de la provincia de la Nueva España de la Compañía de IHS, 1593", *Monumenta Mexicana V*, pp. 99-100.
[1038] "Sobre el Contagio de las Viruelas, 1738", BNB, f. 3.

la viruela. Para él era conveniente aplacar a la población haciendo penitencia,[1039] tal como lo confirma el jesuita Juan Rivero en las reducciones del Orinoco. Según el misionero, se redujo a los guajibos en el poblado de Ariporo. Sin embargo, siete años después se dieron a la fuga. En breve se contagiaron de viruelas y volvieron a su antigua misión:

> "Murieron los más, sin asistencia de sacerdote en necesidad extrema; justo y merecido castigo de tantas ingratitudes y deslealtades a Dios. Allí quedaron regados sus cadáveres, y sus esqueletos y osamentas en los campos, como brutos, faltándoles aún la tierra después de pisarla tanto, sin saber estar quietos. No dejó de reconocer ser este castigo de Dios uno de los guajibos que quedaron vivos, y se llamaba Orichuña: *este es castigo de Dios,* decía, *porque dejamos a nuestro cura".*[1040]

La angustia por prolongar la vida durante los tiempos pandémicos ha conllevado la formulación de distintas alternativas para postergar la muerte. Entre éstos se mencionan en las fuentes jesuíticas las que provienen de los avances médicos, la botánica y la profilaxis, a los cuales hemos denominado antídotos terrenales. Sin embargo, también se encuentran otros remedios que van más allá del poder humano: los divinos. Tal parece que el poder de Dios, de la Virgen y de los santos estaba por encima de la medicina. Con base a la conducta de los indios, dichos entes tenían el poder de curarlos.

Desde la perspectiva de los jesuitas, por muy ingeniosos que fuesen los remedios humanos, no eran suficientes. En 1722 en los poblados de los Llanos de Casanare, los betoyes enfermaron y varios perecieron. Ante la agonía de la gente, un indio sugirió encomendarse a san Francisco Xavier. Sacaron al santo de la iglesia e hicieron una procesión en la que le suplicaron por una pronta recuperación. "El santo premió la confianza de este indio y la fe de los demás, pues apenas paseó las calles cuando cesó el contagio totalmente".[1041] En otros espacios, como en la provincia de Chiquitos, los indios se disciplinaban durante la procesión. Llevando la cruz en alto, "nos azotamos ásperamente muchas

[1039] DELUMEAU, *El miedo en Occidente*, p. 203.
[1040] RIVERO, *Historia de las misiones*, p. 406.
[1041] RIVERO, *Historia de las misiones*, p. 385.

veces al pie de ella, pidiendo a Dios misericordia y perdón de nuestras culpas".[1042]

Un indio de la reducción de Yapeyú (Paraguay) estaba agónico y pronto a morir, "su boca estaba llena de espuma, flema y suciedad de toda especie, la garganta llena de sangre expulsada del hígado ardiente".[1043] El padre Anton Sepp ya le había administrado el sacramento de la extremaunción, sin embargo, el indio le suplicó le trajese la imagen de la virgen de Altötting. El misionero le cumplió su último deseo. Cuando trajeron la efigie de la virgen todos los presentes se arrodillaron. El moribundo tomó la virgen entre sus brazos y la besó. Cuando Sepp regresó a sus aposentos, unos indios lo hicieron volver para que fuese testigo del milagro. Encontró vómito con sangre y el doliente dijo: "¡La milagrosa madre que has traído a través del océano me sanó! ¡Sea ella loada y alabada eternamente!".[1044]

En las misiones de Maynas se tenía por devoción a Santa Rosa de Lima debido a los milagros otorgados durante la peste, por lo que los indios le dedicaban una fiesta cada año. De acuerdo con el padre Juan Magnin, para esta celebración se hacía una elección de indios oficiales, priostes, priostas, mayordomos y sacristanes quienes se encargarían en organizar la celebración. Todos contribuían con cera blanca o negra, limosna o presentes. A lo largo de la conmemoración, la iglesia se adornaba con flores, palmas, arcos y plumas. Todo estaba iluminado con velas. Se oficiaba una misa cantada y enseguida se realizaba una procesión en la que repicaban las campanas, cajas y tiros de escopeta. Todos iban cantando un Salve. En esta celebración solía haber más confesiones y comuniones.[1045]

Además del declive demográfico, la viruela trajo consigo el descuido de los campos y sus cosechas, lo que provocó hambruna en repetidas ocasiones. Esto ocasionaba temor entre los habitantes y los misioneros, pues estaba en riesgo el

[1042] FERNÁNDEZ, *Relación historial de las misiones*, p. 165.
[1043] SEPP, *Continuación de las labores apostólicas*, p. 132.
[1044] SEPP, *Continuación de las labores apostólicas*, p. 132.
[1045] "Relación de las cosas notables de la ciudad de San Francisco de Borja, 1740-1743", AHN, Clero-Jesuitas, legajo 251, exp. 2, f. 5.

sostén de la misión, el cuidado de los enfermos y de los que aún no habían contraído la peste. En este sentido, en la misión de Yapeyú Anton Sepp convocó a la población a una procesión dedicada a la virgen de Altötting. El performance comenzó con plegarias que duraron una hora. En seguida hubo una procesión a la que asistieron ancianos, jóvenes y niños. "Los músicos marchaban a la cabeza de la procesión y entonaban la letanía habitual, mientras que nosotros rezábamos en alta voz el rosario".[1046] Atrás de los músicos caminaban los hombres y niños, y al final las mujeres y niñas. Los párvulos esparcían flores en el camino. Una vez que llegaron al nicho donde pondrían a la virgen de Altötting, los músicos cantaron una Letanía Lauretana y en seguida, Anton Sepp rezó en cada esquina de los campos de trigo. En seguida dijo en guaraní "¡Milagrosa, piadosa Madre que viajaste a través de tantos ríos y mares para llegar a este pobre Nuevo Mundo! Te ofrezco este fruto del campo. ¡Míralo con tus ojos de madre misericordiosa, bendícelo, cuídalo y consérvalo!".[1047]

En las Cartas Anuas de 1586, se narra un evento que es de llamar la atención. En una epidemia de viruelas en las misiones de Sinaloa, un indio agonizaba de dolor y expresaba su miedo a la muerte. Estando solo en su zozobra "vio a un mancebo hermosísimo y de gran resplandor (que era por ventura el ángel de la guarda)". Para sanar su pena y dolor, el paciente tuvo una visión divina en la que el ángel le mostró "unos montes de oro y piedras preciosas por los cuales andaban muchos haciendo coros y danzas con gran regocijo, pisando margaritas y ajorcas".[1048] El ángel le dijo que éste era el paraíso y el huerto de los deleites donde iban todos aquellos que habían muerto como cristianos. El indio contó esta visión a otros, lo que encendió su deseo de ir a aquel paraíso.

Independientemente si las narraciones jesuíticas sean ficción o no, llama la atención la insistencia por fomentar un cambio de las conductas de los indios. En varios testimonios prevalece una imagen estereotipada de las sociedades indígenas, por lo que es difícil percibir su propia voz. Al señalar sus conductas

[1046] SEPP, *Continuación de las labores apostólicas*, p. 169.
[1047] SEPP, *Continuación de las labores apostólicas*, p. 170.
[1048] "Cartas Anuas jesuitas, 1589", AGN, Jesuitas III-16, exp. 9.

como inapropiadas, culposas y como la causa de eventos funestos como las pestes, se está legitimando y justificando un proceso de disciplinamiento social, en el que se presionó a los indios para que sustituyeran ciertos comportamientos por unos más piadosos. Por este motivo, aunque los misioneros aplicaran remedios humanos como medicinas, hierbas y medidas profilácticas, el único antídoto que podía salvarlos era el poder divino. Dios, la Virgen y los santos estaban por encima de los antídotos terrenales, por lo que ellos tenían la última palabra sobre quiénes vivirían y quiénes no. Era preciso fomentar la vergüenza, el miedo y aversión por aquellas conductas que se alejaban del cristianismo. Las expresiones sonoras, como las procesiones, las autoflagelaciones y los cantos, son muestras de arrepentimiento y culpa, de fe y esperanza para que el poder divino cese la enfermedad, pero también tienen un papel destacado en el disciplinamiento social al fomentar el control ideológico y del comportamiento humano. Todas estas manifestaciones fueron utilizadas como un medio de control para consolidar el orden social y la subordinación.[1049]

Cristianismo híbrido: ¿apropiación, disciplinamiento, resistencia o negociación asimétrica?

En la Carta Anua de 1651, el padre rector José Pascual escribió acerca del estado de la misión de San Felipe, habitada por tarahumaras y tepehuanes. Sobre esta misión, fundada en 1639, cuenta el padre José Pascual que había aumentado el número de bautizados en un lapso de nueve años. Tanto adultos como niños recibieron instrucción en las oraciones y los misterios de la fe, a cargo del padre Cornelio Godínez, natural de Flandes. Sin embargo, Sopegiosi, líder de los tepehuanes, y Teporaca de los tarahumaras, trataron de convencer a los habitantes de San Felipe para que desistieran de la fe, mataran al padre Godínez, quemaran la iglesia y negaran obediencia al Rey. Un indio informó a Godínez la

[1049] MOLINA, *Por voluntad divina,* p. 85.

revuelta que se estaba confabulando, por lo que esto llegó también a oídos de Diego Guajardo, gobernador y capitán general de la Nueva Vizcaya.[1050]

El gobernador envió indios amigos para que apoyaran a los miembros del presidio de San Hipólito y cesaran esta conspiración. Lograron aprehender a Sopegiosi, quien fue condenado a la horca. Desde ese momento, los tepehuanes se apaciguaron, no obstante, quedaban pendientes los tarahumaras. Por otro lado, se dispuso a fundar un nuevo poblado llamado Villa de Aguilar con indios desertores de las huestes de Sopegiosi. Cornelio Godínez les administró los santos sacramentos a sus habitantes y los introdujo en los misterios de la fe, no obstante, los "hechiceros" fomentaron el descontento a tal grado que resolvieron matar al padre Godínez con ayuda de los tarahumaras.

El padre vivía apartado del nuevo poblado, por lo que los indios rebeldes se dirigieron a su morada, la rodearon y entraron por la ventana. El soldado que protegía al padre buscó sus armas para defenderse, sin embargo, el padre le dijo que era mejor prepararse para morir. Estando los dos esperando la muerte, se les colocó una soga en el cuello, se les arrastró rumbo a la iglesia, donde fueron flechados y golpeados a macanazos hasta su muerte. Sus cuerpos yacían desnudos juntos a la cruz, y ante tal espectáculo, los rebeldes comenzaron a quitarle la vida a varios de los habitantes recién bautizados.

Ante estos acontecimientos, se resolvió perseguir a los sediciosos y traer a un nuevo padre para el cuidado y restauración del poblado. El jesuita napolitano Antonio Basilio fue al septentrión a reemplazar al padre Godínez. La reconstrucción de Villa de Aguilar no fue bien vista por los insurrectos, por lo que Teporaca convino a asesinar a este nuevo padre. Llegaron al pueblo incendiando cuanto pudieron, incluyendo la iglesia; se apoderaron del ganado mayor y menor, así como atacaron con flechas a los vecinos de este lugar. El padre Basilio, flechado y moribundo, dio su último aliento mientras era ahorcado por los tarahumaras. Los indios que no quisieron sumarse a las filas de Teporaca huyeron a los cerros.

[1050] Padre José Pascual, *Carta Anua de San Felipe y sus visitas* (1651), AGN, Jesuitas, III-15.

Numerosos fueron los intentos del gobernador Diego Guajardo y del presidio por someter a Teporaca y a sus huestes tarahumaras, tanto por la vía militar como la pacífica. Las expediciones de conquista, acompañadas por indios amigos, no fueron suficientes para lograr vencer a los rebeldes; éstos se escondían entre los cerros con tal maestría que cercaban a sus presas para así atacarlos con flechas envenenadas. Los airosos tarahumaras destazaban a sus enemigos, los arrojaban a la hoguera y enseguida bailaban alrededor de ésta al son de sus tambores y cantos.

A pesar de que en estos enfrentamientos salió victorioso Teporaca, la opinión entre los tarahumaras sobre la continuidad de la rebelión comenzó a dividirse; mucha gente estaba exhausta de tanto pelear. Por otro lado, diversos indios amigos salieron a explorar las inmediaciones donde se escondían los tarahumaras; tarde o temprano se adiestrarían en el reconocimiento de esta zona.

Así fue como el capitán Cristóbal de Nevares, con ayuda de estos indios, emprendieron una expedición y hallaron el sitio donde se ocultaban los seguidores de Teporaca. Algunos fueron asesinados y otros pidieron clemencia. Varios hombres, mujeres y niños comenzaron a bajar de los cerros como símbolo de paz. El capitán Nevares dio con Teporaca, quien miraba con recelo a los suyos por haber pedido la paz. Al exlíder se le condenó a la horca. Apenas había dado un suspiro cuando los indios lo empezaron a flechar.

José Pascual cuenta en sus últimas páginas que, después de esta hazaña, se restauraron los poblados quemados. El mencionado quedó a cargo de la misión de San Felipe, donde se volvió a construir una iglesia y casas. Cuando eran las fiestas principales como Pascua, Corpus y Semana Santa, los habitantes de las rancherías acudían a San Felipe a celebrar. El misionero daba sermones en castellano y tarahumara sobre la grandeza del Criador, principalmente en Semana Santa, misma en la que los naturales se confesaban para recibir la eucaristía. Durante esta celebración, hacían procesiones acompañadas de música, así como de disciplinas de sangre.

El padre Pascual concluye estas Cartas Anuas aludiendo a lo que se hacía en la cotidianidad de la misión. Los sábados se cantaba la misa y el *Salve Regina*, y para que se ejecutaran estos cantos con propiedad, el mismo Pascual se encargó de instruir a los párvulos en el arte del canto. Por otro lado, todas las mañanas se les enseñaba la doctrina a los infantes, y por las tardes a los adultos; dichas enseñanzas eran ejecutadas en lengua tarahumara. Finalmente, José Pascual señala que algunos de los vicios como la embriaguez han sido aminorados, empero, era consciente que sus antiguas danzas seguían practicándolas en lugares apartados para no ser vistos dado que, "tienen vergüenza que los vean cuando están privados de juicio".[1051]

A grandes rasgos se puede observar que la misión de San Felipe y el nuevo poblado Villa de Aguilar son eco de las políticas impulsadas desde Europa, es decir, se denota una clara intolerancia religiosa sobre las costumbres de los tarahumaras y tepehuanes. Con el argumento de emprender una lucha en contra de las creencias de las sociedades indígenas, se impulsó el proyecto de someterlas en poblados y obtener su obediencia, todo esto por la vía violenta, la cual fue aprobada por el gobernador de la Nueva Vizcaya Diego Guajardo Fajardo, ejecutada por el presidio y respaldada por la Compañía de Jesús. La intolerancia religiosa es, en parte, un argumento que fomenta la expansión, ocupación y control de los confines del reino de la Nueva España; así como una explicación y justificación de la violencia.[1052]

En cuanto a la conversión de las sociedades indígenas, el documento muestra que, para ello, se requería de la reorganización del espacio, lo que se lograría mediante el sistema de los pueblos de misión. En estos espacios jurisdiccionales, los miembros de la Compañía de Jesús aplicaron métodos de disciplinamiento para fomentar paulatinamente la aculturación de los indios. Dentro de San Felipe y Villa de Aguilar, se observa cómo se promueve la homogenización religiosa a partir de la educación, la catequesis, los sermones, la asistencia a misa, las fiestas, procesiones, entre otros recursos disciplinares.

[1051] Padre José Pascual, *Carta Anua de San Felipe y sus visitas* (1651), AGN, Jesuitas, III-15.
[1052] PRODI, "Europe in the Age of Reformations"", p. 5.

A través de ellos se esperaba que los indios interiorizaran el nuevo orden religioso y social.

la regulación del tiempo fue de vital importancia para incitar dicha aculturación. Las veinticuatro horas del día, en el transcurso de todo el año, los indios recibieron la atención y observancia de los misioneros. Los tiempos destinados para el trabajo, para el culto religioso, para la fiesta y el divertimento estaban encaminados para imponer este disciplinamiento. Cabe destacar que la reglamentación de lo temporal no fue resultado de la imposición del calendario litúrgico, sino por la diaria vigilada de los jesuitas y los miembros del presidio. Con ello se deduce que, en estos dos poblados, la represión física fue parte de la vida cotidiana.

Otro aspecto de trascendencia es la percepción que tiene el padre José Pascual sobre la estabilidad y progreso dentro de la misión. Para ello, no pierde la oportunidad de mencionar el número de bautizados que hay en San Felipe y del proceso de su adoctrinamiento. A pesar de que dicho orden fue transgredido por las rebeliones de tepehuanes y tarahumaras, cuando nuevamente se recuperó la paz en este poblado, el jesuita hace referencia a las fiestas litúrgicas, sus rituales y su música, manifestaciones en las que todos los habitantes y vecinos participaban. El ritual, el arte sonoro y la fiesta son recursos disciplinares que tenían el objetivo de fomentar y fortalecer su nueva identidad como cristianos.

A pesar de estas nociones de estabilidad que relata José Pascual, del número de bautizados y la vigilancia constante del presidio, las misiones se vieron acosadas por ataques de enemigos externos que estaban en contra de esta expansión territorial y de la imposición de una nueva religión. Esto se comprueba claramente en las distintas reacciones de los tepehuanes y taraumaras. En un primer momento, buscaron convencer a los indios, en vías de cristianización, de rebelarse. Subsecuentemente, a través de la resistencia activa y violenta, atacaron San Felipe y Villa de Aguilar.

En estas sublevaciones son significativos tres aspectos. El primero es la quema de la iglesia; el segundo, el asesinato de los jesuitas Cornelio Godínez y

Antonio Basilio; y, por último, el linchamiento de indios recién conversos. El mensaje de los rebeldes era claro; para evitar el disciplinamiento social era menester agraviar lo más representativo de este movimiento confesional: sus emisarios (los mártires jesuitas), la imposición de la "verdadera" religión (representada por los templos), y disuadir la obediencia de los conversos (los linchados).

Más allá de las aspiraciones de los grupos insurrectos, es interesante percibir que las opiniones entre los indios no son homogéneas, lo cual, en cierta medida, desmitifica el discurso de la historiografía tradicional en el que se argumenta que todas las naciones indígenas estaban a favor de sus cabecillas rebeldes, o que estaban en contra de vivir en pueblos de misión.[1053]

En las Cartas Anuas de José Pascual se atisba un sector que no comparte los objetivos de los líderes Sopegiosi y Teporaca. Esto se confirma en la advertencia que un indio le dio al padre Cornelio Godínez sobre una posible sublevación; en la huida de indios conversos a los montes una vez que la misión fue tomada por los rebeles; y en la misma existencia de indios amigos que colaboraron con los miembros del presidio para identificar la región en conflicto y perseguir a los sediciosos.

Llama la atención que entre los grupos alzados existieran divisiones internas, como es el caso de algunos integrantes de las huestes de Teporaca, quienes no compartían la idea de continuar con la guerra, y, por consecuente, decidieron rendirse y traicionar a su líder de una forma muy dramática. Independientemente si este pasaje es ficción o no, lo cierto es que, si no fuera por la ayuda de los indios amigos en las expediciones, o por la división interna del grupo de Teporaca, los tarahumaras no hubiesen accedido a vivir en la misión. Con esto último se confirma que, sin la colaboración y aprobación de las sociedades indígenas, la misión no pudo haber existido. La legitimidad de una dominación no solo requiere del uso de la fuerza, sino también de la voluntad del que va a ser sometido. Pero a su vez, para que el poder de los jesuitas sea legítimo, los indios tienen que imponer su voluntad en cierta medida.

[1053] NAVARRO, *Sublevación del yaqui*, p. 18.

Existen dos elementos de vital importancia en este documento. El primero es el acto de negociación que se gestó con los indios rebeldes en el momento de flechar a su líder. Como lo explicó el padre José Pascual, los indios estaban cansados de las continuas guerras. Aunado a ello, la presencia de indios amigos en territorios enemigos pudo poner en juego las posibilidades de ganar la rebelión. Estaba claro que los miembros del presidio eran incapaces de conocer a la perfección aquella región y que sólo los naturales podían conocerla bien. Por ende, antes de perder, se negoció la rendición a través de las mujeres y los niños, y, como gesto de no querer ser reprendidos, se sacrificó a Teporaca.

En este mismo sentido de la negociación, el segundo aspecto a destacar es la manera en que culmina José Pascual su informe. El misionero estaba al corriente de que los indios, ahora en vías de cristianización, dieron continuidad a sus danzas de manera oculta. Las Cartas Anuas no brindan información para saber si fueron castigados posteriormente o no. Solamente Pascual da una justificación de que aún conservaban estas prácticas, empero, las realizaban en secreto porque tenían vergüenza de ellas.

Por un lado, es probable que José Pascual no pudo hacer gran cosa para detener o extirpar esta práctica religiosa (y probablemente otras), ya que conocía bien el historial de rebeliones que emanaron en la misión de San Felipe. A pesar de eso, cabe recordar nuevamente, que los indios habían aceptado vivir bajo la observancia de la Compañía de Jesús a cambio de la paz, por lo que quizá esta práctica pudo haber sido una manifestación de resistencia pasiva. Es probable que, a través del engaño, de fingir llevar una vida cristiana ejemplar, de la práctica oculta de sus antiguas usanzas, así como de la complicidad, es como los indios trataron de resistir la dominación jesuita dentro de la misión.

Nuevamente hay que resaltar aquella danza clandestina porque es la clave para entender el ajuste, reacomodo y configuración del programa misional. Es probable que esa danza sea la muestra de que los jesuitas no podían imponer el disciplinamiento social tal y como se buscaba en su proyecto. Existieron otros espacios en los que los jesuitas tuvieron que adaptarse a las circunstancias, a las demandas de los indígenas, a las necesidades del lugar y adoptar ciertas

usanzas de las sociedades indígenas para así poder ser legitimado el fenómeno misional.

Al respecto, en las misiones del Chaco Florian Paucke deja como testimonio su poca voluntad por erradicar el uso de instrumentos musicales indígenas en la vida cotidiana. Por el contrario, Paucke aprende a fabricarlos con una madera local llamada *molle montés.* El jesuita cuenta cómo tallaba esa madera para fabricar carretes para las hiladoras, cucharas y violines. También construyó instrumentos de viento que solían usar los guaycurúes cuando iban a la guerra, pipas para fumar a su modo en forma de cabeza de cocodrilo, tigre o león. Paucke agrega:

> "Para alegrarlos aún más hice también una trompeta como ellos suelen usar en sus guerras sin tomar para ello otro instrumento que mi cuchillo y un cortaplumitas. Esta trompeta tenía dos jemes de largo y como yo no tenía a mano un torno de tornero para taladrarlo, lo hice en dos partes a lo largo; tallé adelante una bocina o abertura de sonido como suele hacerse en las trompetas y el canal hasta la punta; lo mismo en la otra parte. Cuando todas estaban bien juntas y una sobre la otra, tomé la resina que el árbol *molle montés* exuda, que bajo el fuego se diluye rápidamente y cuando enfría sujeta fuertemente, unté los sitios donde estas dos partes debían amoldarse y los reuní entre sí".[1054]

Esta apropiación cultural de Paucke tuvo como resultado una buena recepción entre los indios, quienes le asignaron el título honroso de ser un *piognac,* nombre por el que llamaban a sus "hechiceros".

Otro caso es expuesto por Ignacio Pfefferkorn en el que los indios de Sonora festejaban la maduración de los frutos de pitahaya. Con esta fruta hacían un licor dulce que era "extremadamente intoxicante",[1055] con el cual armaban sus borracheras y bailaban por más de tres días hasta que la bebida se acabara. Los eudeves y ópatas, considerados por Pfefferkorn como los más civilizados, se abstenían de beber, pero sí festejaban a este fruto con bailes suyos, con otras danzas españolas y con comedias llamadas *toopptu.* En estas últimas, los indios se cubrían con pieles de animal y simulaban que eran osos, tigres y otros

[1054] PAUCKE, *Hacia allá y para acá*, p. 604.
[1055] PFEFFERKORN, *Descripción de la provincia de Sonora,* p. 39.

animales, “haciendo imitaciones muy fieles de su forma de caminar, de sus saltos, mañas, gruñidos cuando se enojan”.[1056] Ejecutaban también otras dos danzas llamadas *Pascola* y *Motezuma.* En la primera un indio bailaba y hacía al mismo tiempo de bufón. En su cabeza tenía una gorra de piel que estaba decorada con plumas grandes y largas de varios colores, y de la parte de atrás colgaba la cola de un coyote que cubría la espalda del indio. Todo su cuerpo estaba pintado de colores y cubierto de plumas. En su mano portaba un báculo del que colgaban colas de coyote o vejigas de res. “Con este fino vestuario el *Pascola* entra en escena y empieza su representación. Baila y mueve sus pies con extrema rapidez para hacer corresponder sus movimientos a las notas de la música y su rápido ritmo”.[1057] El encargado de la música era sólo un indio, quien tocaba al mismo tiempo un pequeño tambor y una flauta. En otros lugares se solía hacer esta danza con violín, arpa o guitarra.

La segunda danza, denominada Motezuma, no era originaria de Sonora, sino del altiplano central. Este baile tenía como objetivo conmemorar al último monarca de los mexicas, y en él participaban tanto mujeres como hombres, quienes se disponían en dos hileras. Los danzantes vestían elegantemente con atuendos de estilo español. Cada indígena portaba en su mano izquierda un ramo de flores y en la derecha un bastón corto del cual colgaba una jícara que emitía un sonido similar al de un cascabel. Sus cabellos estaban trenzados con listones y llevaban coronas de flores. La danza comenzaba con una simulación de marcha militar, en la que los participantes se desplazaban hacia el flanco izquierdo, luego hacia el derecho, y posteriormente hacia adelante y hacia atrás.[1058]

Consideraciones finales

Estas narraciones evidencian, en cierta medida, las ambivalencias del sistema misional. Por un lado, los jesuitas se dedicaron a educar a infantes y adultos en los preceptos de la fe, respaldados por la parafernalia y teatralidad de los rituales

[1056] PFEFFERKORN, *Descripción de la provincia de Sonora,* p. 40.
[1057] PFEFFERKORN, *Descripción de la provincia de Sonora,* p. 41.
[1058] PFEFFERKORN, *Descripción de la provincia de Sonora,* p. 41.

cristianos y las festividades. Sin embargo, la aceptación de expresiones culturales indígenas, como las danzas, los vestuarios, la desnudez, los instrumentos musicales e incluso el conocimiento de ciertas prácticas ocultas, revela las ambigüedades de la Iglesia, que se vio obligada a replantear sus códigos de cristianización. Los miembros de la Compañía de Jesús no lograron convertir a los naturales de la América española en una sociedad cristiana tal como la habían concebido. La homogenización cultural y religiosa que se pretendió imponer en la misión, inspirada en Trento, no fue homogénea, sino híbrida.

Se vislumbra cierta libertad en el repertorio musical, en el manejo de la lengua e incluso en la aceptación del uso de antiguas melodías indígenas en la enseñanza de la doctrina. Todo esto permite constatar que la música postridentina fue más diversa de lo esperado, dando pie a la negociación y a la configuración de distintos tipos de música familiarizada con las localidades. La música tuvo un alcance global y fue un recurso cultural activo en el proyecto universalista de la Compañía de Jesús: hacer del cristianismo un credo universal.

Dentro del grupo confesional católico se configuraron múltiples catolicismos que nunca adoptaron plenamente el perfil concebido por el poder eclesiástico. Esto indica que la naturaleza de la Iglesia no es rígida, sino variada, sujeta a constantes cambios, adaptaciones y ajustes. La conversión religiosa y cultural en América no fue un proceso lineal, sujeto a imposiciones y aceptaciones pasivas. Por ello, se observan diferentes apropiaciones de ritos, devociones, cantos y danzas en el catolicismo, cuyos resultados son expresiones híbridas.

Conclusiones

El ritual católico y sus manifestaciones sonoras, objeto de estudio en esta investigación, pueden comprenderse como parte de un proyecto más amplio: la empresa misional de alcance universal promovida por la Compañía de Jesús. Esta iniciativa surgió en un contexto histórico marcado por la crisis y el descrédito de la Santa Sede, la consolidación de diversas confesiones cristianas en Europa durante los siglos XVI y XVII, y, paralelamente, por la expansión global de las monarquías ibéricas.

En este escenario, la legitimación del dominio político y religioso transatlántico por parte de la confesión católica se integró con el propósito de proyectar el catolicismo a escala global. Para ello, resultaba indispensable regular la Iglesia conforme a los lineamientos establecidos en el Concilio de Trento. A través de este concilio, la Iglesia católica buscó definir y reafirmar su doctrina mediante un proceso de revisión y reforma interna, orientado a corregir abusos y responder a las críticas formuladas por otras confesiones cristianas. En esta tarea, la Compañía de Jesús desempeñó un papel central, tanto en la elaboración de los decretos tridentinos como en su difusión a través del proyecto misional.

Como herramienta analítica central para examinar este proceso y el uso del ritual y su música, se empleó el concepto de disciplinamiento social. Este se vincula con el proceso de “confesionalización”, en el cual iglesias y estados colaboraron para fomentar identidades religiosas y políticas mediante la regulación de la vida pública y privada. Formulado por Gerhard Oestreich, el concepto del disciplinamiento social alude a la instrucción y al condicionamiento del comportamiento —a menudo con elementos coercitivos—, y resulta fundamental para este análisis. No obstante, dicho proceso también implicó la construcción de consensos, alcanzados mediante estrategias de persuasión y negociación, como lo demuestra la constante interacción y colaboración entre los jesuitas y las sociedades locales.

La ejecución del proyecto misional se concretó mediante la fundación de diversas provincias jesuíticas a lo largo del mundo, cada una con sus propias particularidades y desafíos. El plan de la Compañía de Jesús no solo se enfocó en la reeducación de los ya cristianos, sino también en la cristianización y "civilización" de las poblaciones consideradas "bárbaras", con el fin de asegurar su lealtad tanto a la Iglesia católica como a las monarquías ibéricas, y prepararlas para la salvación eterna. En este marco, la misión se consolidó como la institución idónea para promover, a través de diversos métodos y agentes, el disciplinamiento social, la educación y la aculturación de las sociedades locales sometidas.

En el caso de las misiones establecidas en el Nuevo Mundo, si bien existía un modelo general basado en la congregación de los indios en poblados y su disciplinamiento mediante la educación y la regulación de la vida social, la realidad en el terreno exigía constantes adaptaciones. Estas respondían a la resistencia indígena, a las marcadas diferencias culturales y lingüísticas, así como a las difíciles condiciones geográficas y climáticas. La estabilidad de las misiones fue una lucha constante: enfrentaron brotes epidémicos que provocaron un drástico descenso demográfico, rebeliones y conflictos violentos con los indios no reducidos, además de incursiones de colonos españoles y extranjeros interesados en la explotación de mano de obra y en el control territorial.

La imposición de un nuevo orden cristiano en las misiones implicó una educación orientada a transformar a los indígenas en cristianos "civilizados". Para ello se recurrió a métodos como el catecismo, las oraciones, los cantos en lenguas vernáculas y la enseñanza de oficios, con el objetivo de convertirlos en individuos económicamente productivos. Esta educación, entendida en un sentido amplio que iba más allá de la instrucción formal, se convirtió en la principal herramienta para lograr dicha transformación, promoviendo un estilo de vida considerado "racional" y "civilizado" según los estándares europeos y cristianos.

La organización espacial de las misiones desempeñó un papel crucial en este proceso. Siguiendo, en muchos casos, las *Ordenanzas de descubrimiento y*

población de Felipe II, se establecieron poblados con una estructura cuadriculada, en la que la plaza mayor y la iglesia ocupaban un lugar central y jerárquico. Esta distribución celular de los espacios —iglesia, colegios, talleres, sementeras— facilitaba la vigilancia, el control o incluso el castigo de los individuos, permitiendo la imposición de conductas y hábitos deseados.

Paralelamente, se instauró un régimen temporal estricto, regulado por las horas canónicas y el calendario litúrgico, así como por los horarios de las actividades cotidianas (trabajo, doctrina, comida, descanso). En este entramado temporal, las campanas desempeñaron una labor fundamental como instrumentos de organización y control social. Su tañido marcaba el ritmo de la vida diaria, actuando como una señal sonora que estructuraba el tiempo tanto espiritual como material de las comunidades misionales.

Las campanas no solo convocaban a los fieles a los actos religiosos (como la misa, el rezo del rosario o las procesiones), sino que también regulaban las actividades de la vida cotidiana, como el inicio y fin de la jornada laboral, los momentos de descanso, las comidas comunitarias y las sesiones de enseñanza doctrinal. Su sonido era omnipresente, capaz de alcanzar grandes distancias, lo que permitía extender su influencia incluso más allá del núcleo urbano de la misión.

Además, las campanas funcionaban como un medio de comunicación simbólica. A través de diferentes toques, se transmitían mensajes específicos: desde la celebración de festividades religiosas hasta la advertencia de peligros inminentes, como incendios, ataques o muertes. En este sentido, las campanas no solo ordenaban el tiempo, sino que también tejían una red de significados compartidos que reforzaban la cohesión comunitaria y la interiorización del orden cristiano.

Su presencia en lo alto de las iglesias, visibles y audibles desde cualquier punto del poblado, las convertía en emblemas del poder espiritual y organizativo de la misión. Así, las campanas no eran meros instrumentos litúrgicos, sino verdaderos agentes sonoros del disciplinamiento social y de la construcción de una nueva sensibilidad religiosa en los territorios evangelizados.

A través de la función de las campanas se constata el papel significativo y multifacético de las expresiones sonoras dentro de la misión. Mucho antes de que se promoviera la cristianización en América, la Iglesia católica ya depositaba grandes expectativas en el arte sonoro. Además de sus funciones generales (como alabar a Dios y solemnizar el ritual católico), la música cumplía propósitos específicos: hacer comprensible el mensaje religioso, atraer al público y generar experiencias sensoriales durante las ceremonias; reforzar la educación, celebrar los logros humanos en la Tierra y regular el tiempo dentro de las ciudades o pueblos.

Diversos agentes eclesiásticos, e incluso monarcas, confiaban en la influencia positiva de este recurso cultural. Entre sus cualidades más valoradas destacaban su poder curativo, su capacidad para equilibrar los afectos y el espíritu humano, y su eficacia para fortalecer la fe. No obstante, lo más sobresaliente era la convicción de que la música podía regular el comportamiento social, sometiendo, convirtiendo y “salvando” a los infieles. En otras palabras, su utilidad radicaba en su capacidad para fomentar el disciplinamiento social.

En el contexto de las misiones jesuíticas, la música desempeñó un papel fundamental, no solo como medio pedagógico para facilitar la asimilación de la doctrina cristiana mediante una experiencia sensorial más accesible, sino también como instrumento de regulación social y cultural. Fue utilizada para moldear conductas, ejercer control ideológico, organizar el tiempo y el espacio, y consolidar estructuras jerárquicas. La práctica musical se integró de manera transversal en la vida cotidiana de las reducciones: desde los rituales litúrgicos y las festividades religiosas y civiles, hasta la educación de la juventud, las actividades laborales, los momentos de recreación, las comidas e incluso la vida familiar y situaciones de caos. Las expresiones sonoras impuestas por los misioneros buscaron establecer una hegemonía acústica orientada a desplazar los paisajes sonoros indígenas, considerados subversivos o amenazantes. En este sentido, la música fue concebida como un símbolo de civilización y progreso, en consonancia con los ideales evangelizadores y civilizatorios de la Compañía de Jesús.

Dentro de esta lógica civilizatoria, el abastecimiento de las misiones con instrumentos musicales se convirtió en una tarea prioritaria. Para ello, se recurrió a diversas estrategias, que incluyeron donaciones, peticiones formales y la fabricación local por parte de los propios indios. Este proceso revela la participación de múltiples agentes, tanto europeos como indios, en la construcción del proyecto musical misional. No obstante, en la imposición de un modelo sonoro europeo, se evidencia la agencia indígena en la apropiación, reinterpretación y resignificación de las prácticas musicales cristianas, lo que da cuenta de un diálogo intercultural y de la incorporación de elementos étnico-locales en las atmósferas sonoras de las misiones.

En efecto, la música no permaneció ajena a las culturas locales que los jesuitas encontraron en el Nuevo Mundo. Esta investigación se centró en el análisis de la música premisional y su papel en la configuración de la memoria colectiva de las sociedades indígenas. Para ello, se adoptó el concepto de *sonido ritualizado* como herramienta teórica que permite una comprensión más amplia de las expresiones sonoras indígenas en sus respectivos contextos rituales, sociales y políticos.

A partir del estudio de diversas devociones (como aquellas dirigidas a deidades creadoras, elementos naturales u objetos animados) y de manifestaciones sonoras ritualizadas (danzas, cantos, ofrendas, gritos, aullidos, lamentos, entre otras) se identificó una estrecha relación entre estas prácticas y el entorno natural, los ciclos estacionales y la organización social. Estas expresiones no solo evidencian un profundo simbolismo, sino también un compromiso ético con las devociones, orientado a preservar el bienestar tanto individual como colectivo.

Las sociedades indígenas poseían un universo sonoro complejo y diverso, muy alejado de las representaciones reduccionistas que los misioneros jesuitas solían elaborar. Lejos de constituir simples manifestaciones “bárbaras”, los sonidos ritualizados cumplían funciones esenciales: desde la transmisión oral de mitos cosmogónicos hasta la consolidación de la cohesión social y la mediación con lo sagrado. En este entramado simbólico, los especialistas religiosos

desempeñaban un papel central, y el sonido ritualizado era concebido como un "don" que posibilitaba una relación recíproca con las entidades divinas. Incluso la guerra adquiría una dimensión ritual, acompañada de sonidos y ceremonias específicas que reforzaban su carácter sagrado y colectivo.

La interpretación jesuítica de estas prácticas estuvo profundamente condicionada por prejuicios culturales y una visión etnocéntrica del mundo. Desde esta perspectiva, los sonidos ritualizados de los indios fueron percibidos como "supersticiones" o "idolatrías", lo que justificó su represión mediante estrategias educativas y la imposición de una hegemonía sonora cristiana.

En este contexto, el concepto de *resistencia* de James Scott adquiere relevancia analítica. Lejos de ser pasivos receptores del proyecto evangelizador, los indios desplegaron diversas formas de resistencia, especialmente en escenarios marcados por relaciones de poder asimétricas. Estas resistencias adoptaron múltiples modalidades: desde acciones abiertas y confrontativas hasta prácticas sutiles y cotidianas como el sabotaje, la evasión o la simulación de obediencia. Tales dinámicas dieron lugar a lo que puede denominarse una "obediencia negociada", caracterizada por procesos de adaptación, negociación y concesión mutua.

Un ejemplo paradigmático de esta lógica fue la práctica jesuítica de la *accommodatio*, que consistía en una estrategia de adaptación cultural mediante la cual se toleraban – por el tiempo que se consideró oportuno – ciertas prácticas indígenas, siempre que no contravinieran los principios fundamentales de la doctrina cristiana. Esta política buscaba preservar la legitimidad y eficacia del proyecto misional, al tiempo que permitía una cierta continuidad de las tradiciones locales bajo nuevas formas.

Un hallazgo significativo de esta investigación es que, a pesar de los esfuerzos jesuitas por imponer un modelo uniforme de evangelización, las sociedades indígenas participaron activamente en procesos de resistencia y negociación a través de la música. Esta participación dio lugar a una transferencia cultural dinámica, que resultó en una síntesis híbrida entre tradiciones indígenas y prácticas misioneras. Los diversos contextos culturales, sociales, políticos,

económicos y ecológicos que los jesuitas encontraron en las distintas provincias, como Sinaloa, Tepehuanes, Sonora, California, Nayarit, Paraguay, Chile, Chiquitos, Chaco, Maynas, Llanos y Orinoco exigieron adaptaciones al enfoque misional, originalmente concebido como homogéneo, revelando así la flexibilidad y los límites del proyecto cristianizador.

El ritual postridentino y sus expresiones musicales desempeñaron un papel esencial en la estrategia evangelizadora jesuítica, al buscar inculcar la fe cristiana a través del oído, apelando a los sentidos y las emociones de los indios. El ritual católico y las festividades religiosas se transformaron en experiencias sensoriales y performativas que involucraban a toda la comunidad. Celebraciones como Semana Santa, *Corpus Christi* y Navidad fueron empleadas como herramientas pedagógicas para transmitir los episodios fundamentales del cristianismo, facilitar su comprensión y dinamismo, y al mismo tiempo consagrar el orden social, las relaciones de poder y las normas morales impuestas por el nuevo régimen religioso.

La música sacra, originalmente compleja y en latín, fue objeto de transformaciones a raíz de las disposiciones del Concilio de Trento, que exigían una mayor claridad y accesibilidad en los contenidos litúrgicos. En el contexto misional, se incorporaron cantos en lenguas vernáculas para facilitar la comprensión, aunque el latín se mantuvo en la liturgia principal. Como se analizó en el capítulo anterior, la estructura de la misa incluía los cantos del Ordinario (*Kyrie, Gloria, Credo, Sanctus, Agnus Dei*) y los del Propio, que variaban según el calendario litúrgico.

A pesar del carácter normativo de estas prácticas, se observa una integración significativa de elementos culturales indígenas en las celebraciones católicas. Las danzas, los atuendos y la ornamentación empleados durante las festividades religiosas reflejan la influencia de las sociedades locales. Esta apropiación cultural —como la adaptación de cantos al guaraní o el uso de instrumentos musicales autóctonos— facilitó una mayor aceptación del ritual cristiano. No obstante, dicha aceptación no fue homogénea ni absoluta; en diversos contextos se registraron formas de resistencia, algunas de ellas

violentas, frente a la imposición religiosa y al disciplinamiento social que esta conllevaba.

Como ya se ha mencionado, el disciplinamiento social constituyó uno de los objetivos centrales del proyecto misional jesuítico. A través de la educación, la catequesis, los sermones y la participación obligatoria en rituales religiosos, se buscaba la aculturación y la homogeneización religiosa de las sociedades indígenas. En este marco, la confesión adquirió un papel destacado como herramienta de control y vigilancia moral, permitiendo a los misioneros intervenir en la vida íntima de los individuos. Asimismo, las epidemias, interpretadas por los jesuitas como castigos divinos, fueron aprovechadas como oportunidades para fomentar la penitencia colectiva y reforzar la fe mediante rituales públicos y la invocación de santos y de la Virgen María como intercesores.

No obstante, los jesuitas no lograron transformar por completo a indios en una sociedad cristiana conforme a sus ideales. La homogeneización cultural y religiosa promovida desde una perspectiva tridentina no se concretó de manera uniforme, sino que derivó en una configuración híbrida. Se evidenció cierta flexibilidad en aspectos como la música, el uso de lenguas vernáculas y la incorporación de melodías indígenas en la enseñanza doctrinal. Estos elementos sugieren que la música postridentina en las misiones fue más diversa de lo previsto, permitiendo espacios de negociación y adaptación a las particularidades locales. En este sentido, la música se consolidó como un recurso cultural clave dentro del proyecto jesuítico de expansión global del cristianismo.

Dentro del catolicismo postridentino surgieron diversas formas de catolicismo que no se ajustaron completamente al modelo idealizado por la jerarquía eclesiástica. Esto indica que la Iglesia no es una entidad rígida, sino que está en constante cambio y adaptación. La conversión religiosa y cultural en América no fue un proceso simple de imposición y aceptación pasiva. Como resultado, se produjeron diversas formas de apropiación de ritos, devociones, cantos y danzas dentro del catolicismo, dando lugar a expresiones híbridas.

Esta investigación doctoral se inscribe dentro de una perspectiva multidisciplinaria que emergió hacia finales del siglo XX, caracterizada por el

reconocimiento de la agencia indígena, el intercambio cultural y la complejidad de las dinámicas de poder en contextos coloniales. Esta aproximación contrasta con las narrativas nacionalistas y apologéticas previas, que tendían a reproducir visiones eurocéntricas y a silenciar las voces y experiencias de los indios.

En consonancia con los enfoques poscoloniales contemporáneos, este estudio enfatiza el análisis crítico de las implicaciones políticas del sonido y del *sonido ritualizado*, superando las categorías estéticas occidentales tradicionales. Esta perspectiva permite una comprensión más profunda de las formas en que las sociedades indígenas conceptualizaban el mundo y estructuraban sus relaciones sociales, revelando la centralidad del sonido como medio de expresión, resistencia y negociación cultural.

Siglas y referencias

AGN	Archivo General de la Nación, Ciudad de México
AGNA	Archivo General de la Nación, Buenos Aires
AGI	Archivo General de Indias, Sevilla
AHH	Archivo Histórico de Hacienda, Ciudad de México
AHN	Archivo Histórico Nacional, Madrid
AHPMCJ	Archivo Histórico de la Provincia Mexicana de la Compañía de Jesús, Ciudad de México
ARSI	Archivum Romanum Societatis Iesu, Roma
BANC	Bancroft Library, University of California, Berkeley
BLAC	Benson Latin American Collection, University of Texas, Austin
BNM.AF	Biblioteca Nacional de México. Archivo Franciscano, Ciudad de México
BNB	Biblioteca Nacional de Brasil, Río de Janeiro
JCBL	John Carter Brown Library, Providence

ACOSTA, José de, *De Procuranda Indorum Salute* [1576], Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1984.

---------- *Historia natural y moral de las Indias* [1589], México, Fondo de Cultura Económica, 2004.

AGUADO, Pedro de, *Recopilación historial resolutoria de Santa Marta y Nuevo Reino de Granada de las Indias del mar océano* [1581], Bogotá, Imprenta Nacional, 1906.

ALEGRE, Francisco Xavier, *Historia de la provincia de la Compañía de Jesús de la Nueva España*, vol. 4, Roma, Institutum Historicum S.J., 1960.

ALTAMIRA, Rafael, *Ensayo sobre Felipe II hombre de estado: su psicología general y su individualidad humana*, Alicante, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2010.

ALTAMIRANO, Diego Francisco, *Historia de la misión de Mojos,* La Paz, Imprenta de El Comercio, 1891.

ARBELAEZ, María Soledad, "The Sonoran Missions and Indians Raids of the Eighteenth Century", en *Journal of the Southwest*, vol. 33, núm. 3, 1991, pp. 366-386.

ARCURI, Andrea, "Confesionalización y disciplinamiento social: dos paradigmas para la historia moderna", en *Historia Sacra*, vol. 71, núm. 143, 2019, pp. 113-129.

----------, "El control de las conciencias: el sacramento de la confesión y los manuales de confesores y penitentes", en *Chronica Nova*, vol. 44, 2018, pp. 179-213.

ARMANI, Alberto, *Ciudad de Dios y Ciudad del sol. El "Estado" jesuita de los guaraníes (1609-1768)*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996.

ARTEAGA, Esteban de, *Obra completa castellana. La belleza ideal. Escritos menores*, Madrid, Espasa-Calpe, 1972.

ASCHMANN, Homer, *The Central Desert of Baja California: Demography and Ecology*, Berkeley, University of California Press, 1959.

ASTRAIN, Antonio, *Historia de la Compañía de Jesús en la asistencia de España*, tomo 4: Aquaviva (segunda parte), Madrid, Administración de Razón y Fe, 1913.
AVELLANEDA, Mercedes, *Guaraníes, criollos y jesuitas. Luchas de poder en las Revoluciones Comuneras del Paraguay, siglos XVII y XVIII*, Asunción, Editorial Tiempo de Historia, 2014.

ATTALI, Jacques, *Noise. The Political Economy of Music*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2009.

BAEGERT, Jacob, *The Letters of Jacob Baegert, 1749-1761*. *Jesuit Missionary in Baja California*, Los Angeles, Dawson's Book Shop, 1982.
----------, *Observations in Lower California* [1772], Los Angeles, Press Berkeley, 1979.
----------, *Noticias de la peninsula americana de California* [1772], México, Archivo Histórico Pablo L. Martínez, 2013.

BAJTIN, Mijail, *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento*, Buenos Aires, Alianza Editorial, 2003.

BANCHOFF, Thomas, José CASANOVA (eds), *The Jesuits and Globalization. Historical Legacies and Contemporary Challenges*, Washington D.C., Georgetown University Press, 2016.

BANCROFT, Hubert Howe, *History of California: 1846-1848*, Nueva York, Legare Street Press, 2022.

BANNON, John Francis, *The Mission Frontier in Sonora, 1620-1687*, New York, The United Catholic Historical Society, 1955.

BARAVALLE, María del Rosario, “La reducción que no fue. Santa María de Reyes de Guaycurúes, primeras décadas del siglo XVII”, en *Mundo Agrario*, vol. 7, núm. 13, 2006.

BARCO, Miguel del, *Historia natural y crónica de la Antigua California* (Adiciones y correcciones a la noticia de Miguel Venegas) [1775], México, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, 1973.

BARON CRANE, Frederick, “Athanasius Kircher, Musurgia Universalis (Rome, 1650): the Section on Musical Instruments”, Master of Arts, thesis, State University of Iowa, 1956.

BARZANA, Alonso, *Carta a Juan Sebastián (1602-1619),* Buenos Aires, Ediciones Theoria, 1968.

BAYER, Raymond, *Historia de la estética*, México, Fondo de Cultura Económica, 1980.

BAYLE, Constantino, *Historia de los descubrimientos y colonización de los padres de la Compañía de Jesús en Baja California*, Madrid, Librería General de Victoriano Suárez, 1933.

BELTRÁN Y RÓZPIDE, Ricardo, “Las misiones de maynas”, en *Boletín de la Real Academia de la Historia*, tomo 59, 1911.

BENAVENTE DE, Toribio, *Historia de los indios de la Nueva España* [1858], Madrid, Alianza, 1988.

BERMÚDEZ, Egberto, “Sounds from Fortresses of Faith and Ideal Cities: Society, Politics, and Music in Missionary Activities in the Americas, 1525-1575”, en *Listening to Early Modern Catholicism*, Leiden, The Netherlands: Brill, 2017.

----------, “La música en las misiones jesuitas en los Llanos orientales colombianos 1725-1810”, en *Ensayos: Historia y Teoría del Arte*, vol. 1, núm. 5, 1998, pp. 143-166.

BETTINGER, Robert, *Hunter-Gatherers: Archaeological and Evolutionary Theory*, New York, Springer, 2015.

BOLTON, Herbert E., “The Mission as a Frontier Institution in the Spanish-American Colonies”, en *The American Historical Review*, vol. 23, núm. 1, Oxford University Press, 1917.

BORGES, Pedro, *Métodos misionales en la cristianización de América, siglo XVI*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1960.

BOROA, Diego de, *Cartas anuas de la Provincia Jesuítica del Paraguay (1632-1634)*, Buenos Aires, Academia Nacional de Historia, 1990.

BRINKMANN, Doris, *La teoría de la transferencia cultural y la construcción de un referente cultural alemán a la España de entreguerras (1919-1936)*, tesis doctoral, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 2014.

BUONANNI, Filippo, *Gabinetto armonico: pieno d’istromenti sonori* [1722], Roma, Nella Stamperìa di Giorgio Placho.

BURRUS, Ernest J. y Félix Zubillaga, *El noroeste de México: documentos sobre las misiones jesuíticas, 1600-1759*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1986.

BYSTROV, Yakiv y Nataliya Telegina, “Polyphony of Toni Morrison’s *A Mercy*: The Fugal Form”, en *Neophilologus*, 2020, pp. 283-300.

BURKE, Peter, *Formas de historia cultural*, Madrid, Alianza Editorial, 2000.

CADOGAN, León, *La literatura de los guaraníes*, México, Joaquín Mortiz, 1965.

CAILLOIS, Roger, *El hombre y lo sagrado*, México, Fondo de Cultura Económica, 1942.

CAMAÑO, Joaquín (comp.), *Entre los jesuitas del Gran Chaco: compilación de joaquín Camaño S.J. y otras fuentes documentales del siglo S. XVIII*, Buenos Aires, Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, 2024.

CAÑAS, Cristóbal de, "Relación del estado de la provincia de Sonoroa, julio de 1730", en González Rodríguez (ed.), *Etnología y misión en la Pimería Alta, 1715-1740*, México, UNAM, 1977, pp. 243-272.

CAÑEQUE, Alejandro, "Evangelización, cartografía y discurso colonial. El mapa de 1713 de la misión jesuita de Mojos", en *Histórica,* vol. 47, núm. 2, 2023, pp. 11-57.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela, *História dos índios no Brasil*, São Paulo, Companhia das Letras, 1992.

CARBONELL DE MASY, Rafael, *Estrategias de desarrollo rural en los pueblos guaraníes (1609-1767),* Barcelona, A. Bosch, 1992.

Cartas anuas de la Provincia jesuítica del Paraguay, 1714-1720. 1720-1730. 1730-1735. 1735-1743. 1750-1756. 1756-1762, Asunción, Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica "Nuestra Señora de la Asunción", 2017.

CASTAGNA, Paulo, “The Use of Music by the Jesuits in the Conversion of the Indigenous Peoples of Brazil”, en John W.O’Malley, Gauvin Alexander Bailey, Steven J. Harris, Frank Kennedy (eds), *The Jesuits. Cultures, Sciences, and the Arts, 1540-1773*, Toronto, University of Toronto Press, 2000.

CARDIEL, José, *Las misiones del Paraguay* [1747], España, Historia 16, 1989.
----------, *Declaración de la verdad* (obra inédita), Buenos Aires, Imprenta de Juan A. Alsina, 1900.

CASHNER, Andrew A., *Hearing Faith: Music as Theology in the Spanish Empire*, Leiden, Brill, 2020.

CASTILHO PEREIRA, Ione Aparecida Martins, *Em tudo semelhante, em nada parecido: Uma análise comparativa dos planos urbanos das missôes jesuíticas de Mojos, Chiquitos, Guarani e Maynas (1607-1767)*, Tesis doctoral, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 2014.

CASTRO, Felipe, “La sociedad indígena en la época colonial”, en Sandra Kuntz Ficker (coord.), *Historia económica general de México: de la colonia a nuestros días*, México, El Colegio de México, 2010.

CELENZA, Anna Harwell, “Creating Models of implementation for the Cultural Mission; The Jesuits as Pedagogues, Scholars, and Missionaries of Music”, en Anthony DelDonna & Anna Harwell Celenza (ed.) *Music as Cultural Mission: Explorations of Jesuit Practices in Italy and North America*, Philadelphia, Saint Joseph’s University Press, 2014.

CHARLEVOIX, Pierre-François-Xavier de, *Historia del Paraguay*, Madrid, Librería General de Victoriano Suárez, 1910.

Chiquitos en las anuas de la Compañía de Jesús (1691-1767), Cochabamba, Instituto Latinoamericano de Misionología U.C.B., 2011.

CLARO VALDÉS, Samuel, "La música en las misiones jesuitas de Moxos", en *Revista Musical Chilena*, vol. 23, núm.108, 1969, pp. 7-31.

CLAVIJERO, Francisco Xavier, *Historia de la Antigua o Baja California* [1852], México, Editorial Porrúa, 1970.

CLOSSEY, Luke, *Salvation and Globalization in the Early Jesuit Missions*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008.
----------, "The Early-Modern Jesuit Missions as a Global Movement", en *UC Berkeley: UC World History Workshop*, 2005.

CODINA, María Eugenia, "Haciendas y misiones: el caso de Maynas", en Sandra Negro y Manuel M. Marzal (comp.), *Esclavitud, economía y evangelización: las haciendas jesuitas en la América virreinal*, Lima, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2005.

COELLO DE LA ROSA, Alexandre, "Los jesuitas y las misiones de frontera del alto Perú: Santa Cruz de la Sierra (1587-1603)", en *Revista Complutense de Historia de América*, vol. 33, 2007, pp. 151-175.

CONRAD, Sebastian, *Historia global. Una nueva visión para el mundo actual*, Barcelona, Crítica, Planeta, 2017.

CRAMAUSSEL, Chantal, "El fracaso de la evangelización en la Sierra Tepehuana y Pueblo Nuevo", en Miguel Vallebueno, *Historia de Durango*, Tomo 2, Durango, Universidad Juárez del Estado de Durango, 2013, pp. 164-209.

----------, “El recorrido al Cerro Gordo y el ritual tepehuano de las ofrendas en los cerros de la comunidad de San Bernardino de Milpillas”, en *Frontera Norte*, vol. 26, núm. 52, 2014, pp. 135-154.
----------, “Mualham o san Bernardino de Milpillas Chico, Durango. El pueblo de la Sierra Tepehuana donde se sembraba el agua del mar”, en *Revista de Historia de la Universidad de Juárez del Estado de Durando*, núm. 2, 2010, pp. 22-48.

CROCKER, Richard L., *Studies in Medieval Music Theory and the Early Sequence*, Brookfield, Variorum, 1997.

CULLIN, Olivier, *Breve historia de la música en la Edad Media*, Barcelona, Paidós, 2005.

CULLEY, Thomas D, Clement J. MCNASPY, “Music and the Early Jesuits (1540-1565)”, en *Archivum Historicum Societatis Iesu* 40, 1971, pp. 213-245.
----------, *Jesuits and Music. A Study of the Musicians Connected with German College in Rome during the 17th Century and of their Activities in Northern Europe*, Roma, Jesuit Historical Institute, 1970.

DECORME, Gerard, *La obra de los jesuitas mexicanos durante la época colonial, 1572-1767*, Tomo 2, México, Antigua Librería Robredo de José Porrúa e Hijos, 1941.

DEEDS, Susan M., “Las guerras indígenas: colisiones catastróficas, conflagraciones milenarias y culturas en flujo”, en Ma. Guadalupe Rodríguez López (coord.), *Historia de Durango*, tomo 2, Durango, Universidad Juárez del Estado de Durango, 2013, pp. 126-160.
----------, *Rendering unto Caesar: The secularization of Jesuit Missions in Mid-eighteenth Century,* Arizona, University of Arizona, 1981.

DELUMEAU, Jean, *El miedo en Occidente*, *siglos XIV-XVIII: una ciudad sitiada*, Madrid, Taurus, 1989.

DESSALINES D'ORBIGNY, Alcide, *Descripción geográfica, histórica y estadística de Bolivia,* Project Gutenberg, 2020.

DESLANDRES, Dominique, "Exemplo arque ut verbo: The French Jesuits' Missionary World", en John W. O'Malley, Gauvin Alexander Bailey, et al., *The Jesuits. Cultures, Science, and the Arts, 1540-1773*, Toronto, Buffalo, London, University of Toronto Press, 1999, pp.258-273.

DEVENTER, Jörg, "Confessionalization -a Useful Theoretical Concept for the Study of Religion, Politics, and Society in Early Modern East-Central Europe?", en *European Review of History: Revue Européene d'histoire*, vol. 11, núm. 3, 2004.

DILTHEY, Wilhem, *El mundo histórico*, México, Fondo de Cultura Económica, 1944.

DOBRIZHOFFER, Martín, *Historia de Abiponibus equestri bellicosaque Paraquariae natione: locupletata copiosis barbarum gentium, urbium, fluminum, ferarum, amphibiorum, insectorum, serprentium praecipuorum, piscium, avium, arborum, plantarum, aliarumque eiusdem provinciae, proprietatum observationibus*, Viena, Typis Josephi Nob. De Kurzbek caes. Reg. Aul. Typog. Et Bibliop, 1784.

DOWLING LONG, Siobhan y John, F.A. Sawyer, *The Bible in Music: A Dictionary of Songs, Works, and More*, Lanham, Maryland, Rowman & Littlefield, 2015.

DREVES, Guido Maria y Clemens Blume, *Analecta Hymnica Medii Aevi (1886-1922)*, Leipzig, Fues's Verlag, 1886.

DUQUE, Luis,"Visión etnológica del Llano y el proceso de la evangelización", en José del Rey Fajardo (ed.), *Misiones jesuíticas en la Orinoquia*, San Cristóbal, Universidad Católica Andrés Bello, 1992.

DURKHEIM, Emile, *Las formas elementales de la vida religiosa,* México, Colofón, 2019.

DUTCHER MANN, Kristin, *The Power of Song. Music and Dance in the Mission Communities of Northern New Spain, 1590-1810,* Berkeley, The Academy of American Franciscan History, 2010.

DUVERGER, Christian, *La conversión de los indios de la Nueva España,* Quito, Abya-Yala, 1990.

DUVIOLS, Jean-Paul (ed.), *Tentación de la utopía: Las misiones jesuitas del Paraguay*, Barcelona, Tusquets, 1991.

EDER, Francisco Javier, *Breve descripción de las reducciones de Mojos* [1791], Cochabanba, Historia Boliviana, 1985.

El sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento [1564], traducido al idioma castellano por D. Ignacio López de Ayala, París, Librería de A. Bouret y Morel, 1848.

ELIAS, Norbert, *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, México, Fondo de Cultura Económica, 2016.

ELIADE, Mircea, *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, México, Fondo de Cultura Económica, 1960.

Elliott, John, *Empires of the Atlantic World: Britain and Spain in America 1492-1830*, New Haven, Yale University Press, 2007.

ENRÍQUEZ DE ALMANZA, Martín, "Relación y advertimientos que el virrey D. Martín Enríquez dejó al Conde de la Coruña D. Lorenzo Suárez de Mendoza. Su sucesor en los cargos de Nueva España" [1568], en *Instrucciones y memorias de los virreyes novohispanos.* Estudio preliminar, coordinación, bibliografía y notas de Ernesto de la Torre Villar, México, Editorial Porrúa, 1991.

ESQUENAZI PÉREZ, Martha, "Estudio de la dinámica de la transmisión oral", en *Revista de Ciencias Sociales*, vol. 1, núm. 143, pp. 57-74.

ESTENSSORO FUCHS, Juan Carlos, *Del paganismo a la santidad. La incorporación de los indios del Perú al catolicismo, 1532-1750*, Lima, IFEA, 2003.
----------, *Música y sociedad coloniales. Lima 1680-1830*, Lima, Colmillo Blanco, 1989.

ESTEVA FÁBREGAT, Claudio, *Antropología aplicada: ¿comunidad o sistema?*, Barcelona, Universidad de Barcelona, 1980.

EXIMENO, Antonio, *Dell' origine e delle regole della musica colla storia de suo progresso, decandenza, e rinnovazione* [1774], Roma.

FARLEY RODRÍGUEZ, Diana, "Y Dios se hizo música. La conquista musical del Nuevo Reino de Granada. El caso de los pueblos indios de las Provincias de Tunja y Santafé durante el siglo XVII", en *Fronteras de la Historia*, vol. 15, núm. 1, pp. 13-38.

FEBRES, Andrés, *Arte de la lengua general del reino de Chile, con un diálogo chileno-hispano muy curioso* [1765], Lima, En la calle de la Encarnación.

FELLERER, Karl Gustav, “Church Music and the Council of Trent”, en *Musical Quarterly 39*, 1953, pp. 576-594.

FERNÁNDEZ, Juan Patricio, *Relación historial de las misiones de los indios Chiquitos que en el Paraguay tienen los padres de la Compañía de Jesús* [1726], Madrid, Librería de Victoriano Suárez, 1895.

FIGUEROA, Francisco de, *Misiones de la Compañía de Jesús en el país de los Maynas* [c.1642], Madrid, Librería General de Victoriano Suárez, 1904.

FILIPPI, Daniele V., “Songs in Early Modern Catholic Missions: Between Europe, the Indies, and the Indies of Europe”, *Jahrbuch für Renaissancemusik*, 2015, pp. 39-67.

----------, “Retrieving the Sounds of Old Society: For a History of Historiography on Jesuits and Music”, en *Jesuit Historiography Online*. Brill Reference Online. Visto el 8 de octubre de 2022.

FISHER, Alexander J., “Music and the Jesuit ‘Way of Proceeding’ in the German Counter-Reformation”, en *Journal of Jesuit Studies*, vol. 3, núm. 3, 2016, pp. 377-397.

----------, “Music and Religious Change”, en *The Cambridge History of Christianity*, vol. 6, 2007, pp. 388-407.

FLORIS MARGADANT, Guillermo, *Introducción al derecho indiano y novohispano*, México, El Colegio de México, 2000.

FONCK, “Die Indier des südlichen Chile von sonst und jetzt”, en *Zeitschrift für Ethnologie*, vol. 2, 1870.

FORSTER, Marc, *The Counter-Reformation in the Villages: Religion and Reform in the Bishopric of Speyer, 1560-1720*, New York, Ithaca, 1992.

FOUCAULT, Michel, *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, México, Siglo XXI, 2018.

FRIEDRICH, Markus, "Frömmigkeitspraxis Prozession: Leitthemen und Schwerpunkte posttridentinischer Breitenfrömmigkeit am Beispiel des Prozessionswesens im Lichte katholischer Traktatliteratur", en *Archiv für Reformationsgeschite*, vol. 115, 2024, pp. 190-222.
----------, "Accommodation. A twentieth-Century Theological Idea and its Role in the Historiography of Catholic Missions", en *Historical Interactions of Religious Cultures*, vol. 1, núm. 1, 2024, pp. 146-170.

FRIEDRICH, Markus y Holger Zaunstöck (eds.), *Jesuit and pietist Missions in the Eighteenth Century. Cross-Confessional Perspectives*, Harrassowitz Verlag, 2022.

FUBINI, Enrico, "Razón y sensibilidad: Lo sacro y lo profano en la musicalidad del siglo XVIII", en *Quaderns de Filosofía i Ciència*, vol. 37, 2007, pp. 71-78.

FURLONG CARDIFF, Guillermo, *Músicos argentinos durante la dominación hispánica*, Buenos Aires, Huarpes,1945.

GALINDO ZULUAGA, Julián, "Vida y espacio en las primeras misiones jesuitas de los Llanos del Orinoco colombiano (1659-1670)", en *Ab Initio*, núm. 14, 2021, pp. 57-79.

GARCÍA APOLONIO, Miriam, "Enfermedad y miedo a la muerte. La peste del Paraguay en las reducciones guaraníticas", en *IHS. Antiguos Jesuitas en Iberoamérica*, vol. 10, 2022, pp. 1-19.

----------, *Evangelización y música en las misiones jesuitas de la Antigua California y Paraguay (1610-1768)*, tesis de maestría, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2018.

GARCÍA CANCLINI, Néstor, *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*, México, Grijalbo, 2005.

GARCÍA FLORES, Raúl, *¡Puro mitote! La música, el canto y la danza entre los chichimecas del noroeste,* Monterrey, Fondo Editorial Nuevo León, 1993.

GARROD, Raphaële y Yasmin Haskell (eds.), *Changing Hearts. Performing Jesuit Emotions between Europe, Asia, and the Americas,* Leiden, The Netherlands, Brill, 2019.

GASSÓN, Rafael A., "Orinoquia: The Archaeology of the Orinoco River Basin", en *Journal of World Prehistory*, vol. 16, núm. 3, 2002, pp. 237-311.

GAVIRIA PIEDRAHITA, David y Johann Hasler, "Reportes de música extra-europeas en una enciclopedia musical del barroco temprano (Musurgia Universalis, 1650)", en *Memorias del XVIII. Congreso Colombiano de Historia*, Medellín, 2017, pp. 26-42.

GEERTZ, Clifford, *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, 2003.

GENOTTE, François, "La evangelización de los tepehuanes de los valles orientales de Durango (1596-1604): las primeras misiones jesuitas", en Chantal Cramaussel y Sara Ortelli (coords), *La Sierra Tepehuana. Asentamientos y movimientos de población*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 2006.

GERHARD, Peter, *The North Frontier of New Spain*, Princeton, Princeton University, 1982.

GILIJ, Felipe Salvador, *Ensayo de historia americana o sea historia natural, civil y sacra de los reinos, y de las provincias de tierra firme en la América meridional* [1784], Caracas, Petróleos de Venezuela, 1992.

GOLOB, Ann, *The Upper Amazon in Historical Perspective*, Tesis doctoral, Nueva York, The City University of New York, 1982.

GONZALBO, Pilar, *La educación popular de los jesuitas*, México, Universidad Iberoamericana, 1989.

GONZÁLEZ GÓMEZ, Lina Marcela, "El papel de las crónicas misionales coloniales en la configuración de los Llanos Orientales de Colombia y en la producción social de las diferencias", en *Historia y Sociedad*, núm. 29, 2015, pp. 17-42.

GONZÁLEZ MORA, Felipe, *Reducciones y haciendas jesuíticas en Casanare, Meta y Orinoco ss. XVII-XVIII. Arquitecrua y urbanismo en la frontera oriental del Nuevo Reino de Granada*, Bogotá, Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2004.

GONZÁLEZ, Tirso, "El P. General Tirso González al P. Provincial Juan Palacios, 23 de agosto de 1698", en *Correspondencia del P. Kino con generales de la Compañía de Jesús, 1682-1717*, México, Jus, 1961.

GONZÁLEZ GÓMEZ, Lina Marcela, "El papel de las crónicas misionales coloniales en la configuración de los Llanos Orientales de Colombia y en la producción social de las diferencias", en *Historia y Sociedad*, núm. 29, 2015, pp. 17-42.

GONZÁLEZ RODRÍGUEZ, Luis, "Juan María Salvatierra en el Noroeste (1680-1693)", en *Anales de Antropología*, vol. 30, núm. 1, 1993, pp. 245-264.

GRADIE, Charlotte M., “Discovering the Chichimecas”, en *The Americas*, vol. 51, núm. 1, 1994, pp. 67-88.

GREENWOOD, Jonathan E., “From Goa to Global: Devotional Images and the Cult of Francis Xavier in the Seventeenth-Century World”, en *Espacio, Tiempo y Forma. Historia Moderna*, vol. 36, 2023, pp. 221-242.

GROHS-PAUL, Waltraud, *Los indios del alto Amazonas del siglo XVI al siglo XVIII: poblaciones y migraciones en la antigua provincia de Maynas*, Bonn, Bonner Amerikanistische Studien, 1974.

GROSSI, Paolo, *El orden jurídico medieval,* Madrid, Marcial Pons, Ediciones Jurídicas y Sociales, 1996.

GRUZINSKI, Serge, *Las cuatro partes del mundo. Historia de una mundialización*, México, Fondo de Cultura Económica, 2010.

----------, *La guerra de las imágenes: de Cristóbal Colón a “Blade Runner” (1492-2019)*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994.

GELINEAU, Joseph, “Music and Singing in the Liturgy”, en Cheslyn Jones et al, *The Study of Liturgy*, New York, Oxford University Press, 1992.

GUTIÉRREZ, Ramón, “Las misiones circulares de los jesuitas en Chiloé: apuntes para una historia singular de evangelización”, en *Apuntes*, vol. 20, núm. 1, 2007, pp. 50-69.

GUTIÉRREZ, Alberto, “Los jesuitas en Colombia y la teología”, en *Theologica Xaveriana*, núm. 134, 2000, pp. 191-210.

HACKE, Daniela y Paul Musselwhite (ed.), *Empire of the Senses. Sensory Practices of Colonialism in Early America*, Leiden – Boston, Brill, 2018.

HANISCH ESPÍNDOLA, Walter, *Historia de la Compañía de Jesús en Chile*, Buenos Aires, Editorial Francisco de Aguirre, 1974.

HAUSBERGER, Bernd, *Für Gott und König. Die Mission der Jesuiten im kolonialen Mexiko*, Viena, Verlag für Geschichte und Politik, 2000.
----------, "Política y cambios lingüísticos en el Noroeste jesuítico de la Nueva España", en *Relaciones*, vol. 20, núm. 78, 1999, pp. 40-77.
----------, "Mission: Kontinuität und Grenzen eines universalen Anspruchs", en Hausberger (ed.), *Im Zeichen des Kreuzes. Mission, Macht und Kulturtransfer seit dem Mittelalter*, Viena, Mnadelbaum, 2004.
----------, "Misión jesuita y disciplinamiento social (siglos XVI-XVIII)", en Cl. Jiménez Vizcarra, K. Niemeyer, R. Fernández, D. Carrano (coords.), *Transformaciones socioculturales en México en el contexto de la conquista y colonización*, Universidad de Guadalajara/ INAH/ Universidad de Colonia, 2009.
---------- "La conquista misionera del noroeste novohispano, 1590-1620", en Óscar Mazín, José Javier Ruiz Ibáñez (eds.), *Las Indias Occidentales: Procesos de incorporación territorial a las monarquías ibéricas (siglos XVI a XVIII)*, México, El Colegio de México, 2012.
----------, "La vida cotidiana de los misioneros jesuitas en el noroeste novohispano", en *Estudios de Historia Novohispana*, vol. 17, pp. 63-106.
----------, "El rescate de plata en Sinaloa, mediados del siglo XVIII", en
----------*, Historia mínima de la globalización temprana*, México, El Colegio de México, 2019.
----------*, Miradas a la misión jesuita en la Nueva España*, México, El Colegio de México, 2015.

Hausberger, Ibarra (coords.), *Oro y plata en los inicios de la economía global: de las minas a la moneda*, México, El Colegio de México, 2014, pp. 77-98.

HAYASHIDA, Frances, "*Chicha* Histories. Pre-Hispanic Brewing in the Andes and the Use of Ethnographic and Historical Analogues", en Justin Jennings y Brenda J. Bowser, *Drink, Power, and Society in the Andes*, Florida, University Press of Florida, 2008.

HELMER, Marie, "Juli, un experimento misionero de los jesuitas en el altiplano andino (siglo XVI)", en *Boletín IRA*, núm. 7, 2014.

HERNÁNDEZ, Pablo, *Misiones del Paraguay. Organización social de las doctrinas guaraníes de la Compañía de Jesús*, Barcelona, Gustavo Gili, 1913.

HERZOG, Tamar, *Fronteras de posesión. España y Portugal en Europa y las Américas*, Madrid, Fondo de Cultura Económica de España, 2018.

HOLLER, Marcos, "Jesuitas y la música en la América española y la América portuguesa", *Revista de Musicología*, vol. 32, núm. 1, 2009, pp. 155-166.

HOPPIN, Richard H., *Antología de la música medieval*, Madrid, Akal, 2002.

HÜSCHEN, Heinrich, "Jesuiten", en *Die Musik in Geschichte und Gegenwart*, Vol. 7, Kassel, Bärenreiter, 1958, pp. 17-41.

HÜSEBY, Gerardo e Irma Ruiz, "Pervivencia del rabel europeo entre los Mbïá de Misiones (Argentina)", en *Temas de Etnomusicología*, núm. 2, 1986, pp. 67-106.

ILLARI, Bernardo, "De México a la Asunción: preámbulos musicales y misionales a las prácticas jesuítico-guaraníes", en *Cuadernos de Música Iberoamericana*, vols. 25-26, 2013, pp. 189-201.

IRVING, David, “En los confines de la tierra. Influencia ibérica e intercambio musical entre Japón y Filipinas en los siglos XVI y XVII”, en *Concierto barroco: estudios sobre música, dramaturgia e historia cultural*, 2004, pp. 173-188.

JACKSON, Robert, *Demographic and Social Change in Northwestern New Spain: a Comparative Analysis of the Pimería Alta and Baja California Missions*, Tesis de maestría, The University of Arizona, 1982.
----------, *Missions and the Frontiers of Spanish America: A Comparative Study of the Impact of Environmental, Economic, Political, and Socio-Cultural Variations on the Missions in the Rio de la Plata Region and on the Northern Frontier of New Spain*, Scottsdale, Pentacle Press, 2005.
----------, “La población y tasas vitales de las misiones jesuíticas de Chiquitos (Bolivia)”, en *Antiguos Jesuitas en Iberoamérica*, vol. 5, núm. 1, 2017.
----------, *Communities on a Frontier in Conflict: The Jesuit Guaraní Mission Los Santos Mártires del Japón,* Cambridge, Cambridge Scholars Publishing, 2018.
----------, *A Visual Catalog of Spanish Frontier Missions, 16th to 19th Centuries*, Newcastle upon Tyne, Cambridge Scholars Publishing, 2018.
----------, *Jesuits in Spanish America before the Suppression. Organization and Demographic and Quantitative Perspectives*, Boston, Brill, 2021.
----------, “Un bosquejo de las instituciones jesuitas de las Provincias de Perú y Paracuaria en 1767”, en *IHS Antiguos Jesuitas en Iberoamérica*, núm. Extraordinario, 2022.

JEREZ, Hipólito, *Los jesuitas en Casanare,* Bogotá, Prensas del Ministerio de Educación Nacional, 1952.

JOHANSSON, Patrick, “La muerte en Mesoamérica”, en *Arqueología Mexicana,* núm. 60, 2023, pp. 46-53.

KENNEDY, Thomas Frank, “Music and Jesuits: Historiography, and Global Perspective”, en *Journal of Jesuit Studies*, núm. 3, 2016, pp. 365-376.

KINO, Eusebio Francisco, “Informe del P. Kino al virrey sobre el estado de la conversión de California”, en Constantino Bayle, *Historia de los descubrimientos y colonización de los padres de la Compañía de Jesús en Baja California*, Madrid, Librería General de Victoriano Suárez, 1933.

KRÍZOVÁ, Markéta, “The Moravian Church and the Society of Jesus: American Mission and American Utopia in the Age of Confessionalization”, en *Journal of Moravian History*, vol. 13, núm. 2, 2013, pp. 197-226.

KIRCHER, Athanasius, *Musurgia universalis sive Ars Magna Consoni et Dissoni* [1650], Roma.

KROPOTKIN, Petr Alekseevich, *El apoyo mutuo: un factor de la evolución*, Algorta, España, Zero, 1970.

LANGE, Francisco Curt, “El extrañamiento de la Compañía de Jesús del Río de la Plata (1767). Los bienes musicales y la constancia de su existencia a través de los inventarios practicados”, en *Revista Musical Chilena*, vol. XI, 1986, pp. 4-14.

LANGER, Erick y Robert H. Jackson, *The New Latin American Mission History*, Lincoln, University of Nebraska Press, 1995.

LEDESMA, Diego de, *Modo per insegnar la Dottrina Christiana* [1573], Roma.

LEMMON, Alfred E., “Jesuits and Music in the Provincia del Nuevo Reino de Granada”, en *Archivum Historicum Societatis Jesu*, Roma, vol. 48, pp. 149-160.
----------, “Jesuits and Music in Mexico”, en *Archivum Historicum Societatis Jesu*, Roma, vol. 46, pp. 191-198.

LENOIR, Yves, y Nicolas Standaert (eds.), *Les Danses rituelles chinoises d'après Joseph-Marie Amiot: Aux sources de l'ethnochorégraphie*, Namur: Éditions Lessius and Presses Univérsitaires de Namur, 2005.

LEONHARDT, Carlos, *La música y el teatro en el tiempo de los antiguos jesuitas de la provincia de la Compañía de Jesús del Paraguay*, Buenos Aires, Sebastián de Amorrortu, 1924.

LEÓN-PORTILLA, Miguel, *Historia documental de México 1*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2013.

LIFFMAN, Paul, "Los tepehuanes y sus predecesores: un ensayo bibliográfico", en *Journal de la Société des Américanistes*, tomo 96, núm. 2, 2010, pp. 267-288.

LIMPIAS ORTIZ, Víctor Hugo, "Misión de Moxos", en *Apuntes*, vol. 20, núm. 1, pp. 70-91.

LISI, Francesco Leonardo, *El Tercer Concilio Limense y la aculturación de los indígenas sudamericanos*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 1990.

LIVI BACCI, Massimo, *El dorado en el pantano. Oro, esclavos y almas entre los Andes y la Amazonia*, Madrid, Marcial Pons Historia, 2012.
----------, "The Depopulation of Upper Amazonia in Colonial Times", en *Revista de Indias*, vol. 76, núm. 267, pp. 419-448.

LOCKWOOD, Lewis H., *The counter-Reformation and the Masses of Vincenzo Ruffo*, Viena, Universal Edition, 1969.

LOPES, Carvalho de y Alex Francismar, “Estrategias de conversión y modos indígenas de apropiación del cristianismo en las misiones jesuíticas de Maynas, 1638-1767”, en *Anuario de Estudios Americanos*, vol. 1, núm. 73, 2016, pp. 99-132.

LÓPEZ LARA, Álvaro, “Los rituales y la construcción simbólica de la política. Una revisión de enfoques”, en *Sociología*, 19, núm. 57, 2005, pp. 61-92.

LOYOLA, Ignacio, *Obras completas de San Ignacio de Loyola*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1963.

LOZANO, Pedro, *Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay*, Madrid, Imprenta de la Viuda de Manuel Fernández y del Supremo Consejo de la Inquisición, 1754.

MAGNIN, Juan de, *Breve descripción de la Provincia de Quito, en la América Meridional, y de sus misiones de Sucumbíos de religiosos de san Francisco y de Maynas de PP. de la Compañía de JHS a las orillas del gran río Marañón, hecha para el mapa que hizo el año de 1740*, Quito, Sociedad Ecuatoriana de Investigaciones Históricas y Geográficas, 1989.

MAGRIÑÁ, Laura, “Los coras y la Piedra Blanca de San Blas, Nayarit (siglos XVI-XXI)”, en *Arqueología Mexicana*, vol. 21, núm. 121, pp. 30-37.

MALDAVSKY, Aliocha y Federico Palomo, “La misión en los espacios del mundo ibérico: conversiones, formas de control y negociación”, en Angela Barreto Xavier, Palomo del Bario *et al*., *Monarquias ibéricas em perspectiva comparada (séculos XVI-XVIII): dinámicas imperiais e circulaçao de modelos político-administrativos*, Lisboa, ICS, 2018, pp. 543-590.

MALINOVSKI, Bronislaw, *Crimen y costumbre en la sociedad salvaje*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1986.
----------, *Magia, ciencia y religión*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1993.

MANGE, Juan Mateo, *Diario de las exploraciones en Sonora. Luz de tierra incógnica* [1721], Sonora, Gobierno del Estado de Sonora, 1985.

MANSILLA, Valentín, "Florian Paucke entre los mocovíes: conclusiones y reflexiones sobre las prácticas musicales en la reducción de San Javier del S. XVIII", en *Neuma: Revista de Música y Docencia Musical*, año 10, vol. 2, 2017, pp. 12-35.

MAUSS, Marcel, *The Gift. Forms and Functions of Exchange in Archaic Societies*, Tolland, Martino Publishing, 2011.

MARIANA, Juan, *De Rege et regisinstitutione* [1599], Madrid.

MARÍN LÓPEZ, Javier, "Introducción. Intercambios musicales en el mundo Atlántico: un paradigma en construcción", en Javier Marín López (ed.), *Músicas coloniales a debate: procesos de intercambio euroamericanos*, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 2018.

MARTÍN HERRERO, José Antonio, *Manual de antropología de la música*, Salamanca, Amarú, 1997.

MARTÍNEZ GONZÁLEZ, Roberto, *La invención de la muerte. Ensayo sobre el deceso humano y los orígenes de la religión*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2022.

MARTÍNEZ LÓPEZ-CANO, María del Pilar (coord.), *Concilios provinciales mexicanos. Época colonial*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2004.

MARTÍNEZ MILLÁN, José, Carlos Javier de Carlos Morales, *Religión, política y tolerancia en la Europa moderna*, Madrid, Polifemo, 2011.

MARZAL, Manuel M., "Las reducciones indígenas en la Amazonía del Virreinato Peruano", en *Amazonía Peruana*, vol. 5, núm. 10, 1984, pp. 7-47.

MASTEN DUNNE, Peter, "Tomás de Guadalajara, Missionary of the Tarahumares", en *Mid-America*, vol. 12, 1941, pp. 45-60.

----------, *Black Robes in Lower California,* California, University of California Press, 1952.

----------, *Pioneer Jesuits in Northern Mexico*, Berkeley, University of California, 1944.

----------, *Las antiguas misiones de la Tarahumara*, Chihuahua, Biblioteca Chihuahuense, 2003.

MASSEY, William C., "Archaeology and Ethnohistory of Lower California", en *Handbook of Middle American Indians*, vol. 4, 1966, pp. 38-58.

MAZÍN, Oscar, "Cristianización de las Indias: algunas diferencias entre la Nueva España y el Perú", en *Historias,* núm. 72, pp. 75-90.

MCNASPY, Clement J., *Lost Cities of Paraguay: Art and Architecture of the Jesuit Reductions, 1607-1767*, Chicago, Loyola University Press, 1982.

MENDIETA, Gerónimo de, *Historia eclesiástica*, vol. 2, México, Cien de México, 2002.

MERCADO, Pedro de, *Historia de la Provincia del Nuevo Reino y Quito de la Compañía de Jesús*, Tomo 1 [1673], Bogotá, Biblioteca de la Presidencia de Colombia, 1957.

MERRIAM, Alan P., *The Anthropology of Music*, Evanston, Northwestern University Press, 1964.

MÉTRAUX, Alfred, *The Native Tribes of Eastern Bolivia and Western Matto Grosso*, Washington, Government Printing Office, 1942.

MIGNOLO, Walter D., *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*, Princeton, Princeton University Press, 2012.

MIÑO GRIJALVA, Manuel, "¿Existe la historia regional?, en *Historia Mexicana*, vol. 51, núm. 4, El Colegio de México, 2002.

MOLINA DEL VILLAR, América, *Por voluntad divina: escasez, epidemias y otras calamidades en la Ciudad de México, 1700-1762*, México, CIESAS, 1996.

MONSON, Craig A., "The Council of Trent Revisited", en *Journal of the American Musicological Society*, 2002, pp. 1-37.

MONTANÉ MARTI, Julio Cesar, "Una carta del padre Adam Gilg S.J. sobre los seris, 1692", en *Revista de El Colegio de Sonora*, vol. 7, núm. 12, 1996, pp. 141-160.

Monumenta Peruana, vols. 1, 2, 3, 4, 5 y 6, Roma, Apud Monumenta Historica Societatis Iesu, 1964 – 1974.
Monumenta Mexicana, vols. 1, 2, 3, 4, 5 y 6, Roma, Apud Monumenta Historica Societatis Iesu, 1965 – 1976.

MORALES SARABIA, Angélica, Cynthia Radding y Jaime Marroquín Arredondo (coords.), *Los saberes jesuitas en la primera globalización (siglos XVI-XVIII)*, México, Siglo XXI, 2021.

MORALES PADRÓN, Francisco, *Teoría y leyes de la conquista*, Madrid, Ediciones Cultura Hispánica del Centro Iberoameriano de Cooperación, 1979.

MORENO JERIA, Rodrigo, *Misiones en Chile Austral: los jesuitas en Chiloé, 1608-1768*, Sevilla, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2007.
----------, "El archipiélago de Chiloé y los jesuitas: el espacio geográfico para una misión en los siglos XVII y XVIII", en *Magallania*, vol. 39, núm. 2, 2011, pp. 47-55.

MÖRNER, Magnus, *Actividades políticas y económicas de los jesuitas en el Río de la Plata: la era de los Habsburgos,* Buenos Aires, Paidós, 1968.

MORUCCI, Valerio, "Cardinals, Patronage and the Era of Tridentine Reforms: Giulio Feltro della Rovere as Protector of Sacred Music", en *The Journal of Musicology*, vol. 29, núm. 3, 2012, pp. 262-291.

Müller, Jürgen, "*The Sound of Silence*. Von der Unhörbarkeit der Vergangenheit zur Geschichte des Hörens", en *Historische Zeitschrift*, vol. 292, núm. 1, 2011, pp. 1-29.

NASSARRE, Pablo, *Escuela Música según la práctica moderna, dividida en primera, y segunda parte* [1723], Zaragoza.

NAVARRO, García Luis, *La sublevación yaqui de 1740*, Sevilla, Escuela de Estudios Hispano-Americanos, 1966.

NAWROT, Piotr, “Musical Sources in the Moxos Missions”, en *Teologia Praktyczna*, vol. 17, 2016, pp. 17-24.
----------, *Indígenas y cultura musical de las reducciones jesuíticas*, Cochabamba, Verbo Divino, 2000.

NEGRO, Sandra, “Maynas, una misión entre la ilusión y el desencanto”, en Sandra Negro y Manuel M. Marzal (coord.), *Un reino en la frontera. Las misiones jesuitas en la América colonial*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2000, pp. 185-206.

NENTVIG, Juan, *Rudo ensayo, tentativa de una prevencional descripción geográfica de la provincia de Sonora, sus términos y confines*; o menor, colección de materiales para hacerla quien lo supiere mejor, Albany, San Augustin de la Florida, 1863.

NEUMANN, Joseph, *Historia de las rebeliones en la Sierra Tarahumara (1626-1724)*, Chihuahua, Editorial Camino, 1991.

NICETA OF REMESIANA, *Writings. Sulpicius severus* [c. 414], New York, Fathers of the Church, 1949.

OCAMPO PONCE, Manuel, “Reflexiones metafísicas sobre la ley moral en Santo Tomás de Aquino”, en *Revista Chilena de Estudios Medievales*, núm. 15, 2019, pp. 29-41.

O’MALLEY, John W., “The Historiography of the Society of Jesus: Where Does it Stand Today?”, en John W. O’Malley, Gauvin Alexander Bailey *et al.*

OESTREICH, Gerhard, *Neostoicism and the Early Modern State*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982.

OJEA QUINTANA, Juan Manuel y Silvia Segovia, *Manual de educación ambiental*, Formosa, Ministerio de Cultura y Educación de Formosa y Fundación Vida Silvestre.

OLMOS AGUILERA, Miguel, "La herencia jesuita en el arte de los indígenas del noroeste de México", en *Frontera Norte*, vol. 14, núm. 27, 2002, pp. 201-239.

ORTEGA, José, *Apostólicos afanes de la Compañía de Jesús en su Provincia de México* [1754], México, Instituto Nacional Indigenista, 1996.

ORTEGA, Noriega, Sergio, *Un ensayo de historia regional. El noroeste de México, 1530-1880*, México, UNAM, 1993.

----------, "Las misiones jesuíticas de Sinaloa, Ostimuri y Sonora. El poder de los evangelizadores, 1591-1767", en Alicia Mayer, Ernesto de la Torre Villas (eds.), *Religión, poder y autoridad en la Nueva España*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2004.

ORTEGA, Noriega, Sergio e Ignacio del Río, *Tres siglos de historia sonorense, 1530-1830*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2010.

OVALLE, Alonso de, *Histórica relación del reino de Chile y de las misiones y ministerios que ejercita en él la Compañía de Jesús* [1646], Santiago, Instituto de Literatura Chilena, 1969.

PACHECO, Juan Manuel, "Los jesuitas de la Provincia del Nuevo Reino de Granada expulsos en 1767", en *Ecclesiastica Xaveriana*, núm. 3, 1953, pp. 1-26.

----------, *Los jesuitas en Colombia*, Bogotá, 1962.

PACHECO ROJAS, José de la Cruz, *Misión y educación: los jesuitas en Durango, 1596-1767*, Tesis doctoral, México, El Colegio de México, 1997.

PAGE, Carlos A., *El primer jesuita. Origen de las reducciones del Paraguay*, Misiones, Ediciones Montoya, 2019.

PALACIOS, Mariantonia, "La música en las misiones jesuíticas del territorio venezolano", en *Boletín de la Academia Nacional de la Historia*, núm. 396, 2016, pp. 54-78.

PALOMO, Federico, "Confesionalización", en José Luis Beltrán, Bernat Hernández, Doris Moreno (eds.), *Identidades y fronteras culturales en el mundo ibérico de la Edad Moderna*, Barcelona, Universitat Autònoma de Barcelona, 2016.
----------, "Disciplina Christiana. Apuntes historiográficos en torno a la disciplina y disciplinamiento social como categorías de la historia religiosa de la alta edad moderna", en *Cuadernos de Historia Moderna*, vol. 18, 1997, pp. 119-138.

PAUCKE, Florian, *Hacia allá y para acá (memorias),* Santa Fe, Ministerio de Innovación y Cultura de la Provincia de Santa Fe, 2010.

PASTELLS, Pablo, *Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay (Argentina, Paraguay, Uruguay, Perú, Bolivia y Brasil)*, Madrid, Librería General Victoriano Suárez, 1933.

PENAGOS BELMAN, Esperanza, "Investigación diagnóstica sobre las misiones jesuitas en la Sierra Tarahumara", en *Cuicuilco*, vol. 22, núm. 32, 2004, pp. 157-204.

PERAMÁS, José Manuel, *De vita et moribus tredecim virorum Paraguaycorum* [1793], Faenza, Ex typographia Archii.

PÉREZ DE RIBAS, Andrés, *Historia de los triunfos de nuestra santa fe entre gentes las más bárbaras y fieras del Nuevo Orbe* [1645], México, Siglo veintiuno editores, 1992.

Pérez Sáenz DE URTURI, Juan-Eusebio, "La minería colonial americana bajo la dominación española", en *Boletín Millares Carlo*, núm. 7-8, 1985, pp. 53-120.

PFEFFERKORN, Ignacio, *Descripción de la Provincia de Sonora* [1795], tomos I y II, Hermosillo, Gobierno del Estado de Sonora, 1984.

PLUCHE, Noèl Antoine, *Espectáculo de la naturaleza, o conversaciones acerca de las particularidades de la historia natural que han parecido más a propósito para excitar una curiosidad útil y formarles la razón a los jóvenes lectores* [1758], Madrid, En la Oficina de Joachin Ibarra.

PO-CHIA HSIA, Ronnie, "Disciplina social y catolicismo en la Europa de los siglos XVI y XVII", en *Manuscrits*, núm. 25, 2007.

PREUSS, Konrad Theodor, *Fiesa, literatura y magia en el Nayarit. Ensayos sobre coras, huicholes y mexicaneros*, México, Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 1998.

PRODI, Paolo, "Europe in the Age of Reformations: The Modern State and Confessionalization", en *The Catholic Historical Review*, vol. 102, núm. 1, 2017, pp. 1-19.

PROSPERI, Adriano, "Disciplinamiento: la construcción de un concepto", en *Formas de control y disciplinamiento. Chile, América y Europa*, Santiago, Uqbar Editores, 2014.

QUEROL GAVALDÁ, Miguel, *Romances y letras a tres voces*, Madrid, Monumentos de la Música Española, 2016.

QUARLERI, Lía, *Rebelión y guerra en las fronteras del Plata. Guaraníes, jesuitas e imperios coloniales*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2009.

QUEREJAZU, Pedro, *Las misiones jesuitas de Chiquitos*, La Paz, Bolivia, La Papelera, 1995.

RADA, Carlos, *Estética liminar de la música misional jesuita de las etnias de Chiquitos y Moxos*, Tesis doctoral, Caracas, UPEL, 2014.

RADDING, Cynthia, *Paisaje de poder e identidad: Fronteras imperiales en el desierto de Sonora y bosques de la Amanozía*, Sucre, Fundación Cultural del Banco Central de Bolivia, 2005.

RAGON, Pierre, "La muerte cristiana entre la pastoral evangelizadora y las prácticas indígenas: un acercamiento comparativo (México central y los Andes del centro-sur, siglo XVI-principio del XVII", en *Chungara: Revista de Antropología Chilena*, vol. 44, núm. 4, 2012, pp. 691-706.

RANDALL, Robert, "Los dos vasos. Cosmovisión y política de la embriaguez desde el inkanato hasta la colonia", en Thierry Saignes (comp.), *Borrachera y memoria. La esperiencia de lo sagrado en los Andes*, La Paz, Biblioteca Andina, 1993.

RANGEL GUZMÁN, Efrain, *Imágenes e imaginarios: construcción de la región cultural de Nuestra Señora de Huajicori*, Ciudad Juárez, Chihuahua, Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, El Colegio de Michoacán, 2012.

RÉGENT-SUSINI, Anne, "From Probability to the Sublime(s): Early Modern Jesuit Rhetoric; an Anti-Philosophy or an Alternative Path to a Modern Idea of Truth?", en *Jesuit Philosophy on the Eve of Modernity*, Leiden, The Netherlands, Brill, 2019.

REEVE, Mary-Elizabeth, “Regional Interaction in the Western Amazon: The Early Colonial Encounter and the Jesuit Years: 1538-1767”, en *Ethnohistory*, vol. 41, núm. 1, 1994, pp. 106-138.

Relaciones geográficas de Indias, tomo 2, Madrid, Ediciones Atlas, 1965.

REMIGTON DE WILLETT, Elizabeth Ann, “El sistema dual de festivales de los tepehuanes del sureste de Durango”, en *Anales de Antropología 29*, México, 1995, pp. 341-359.

RESTIFFO, Marisa, *Los himnos jesuíticos del Archivo Musical de Chiquitos. Trabajo de investigación para el Programa de Música Hispana del Doctorado en Musicología*, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 2001.

REY FAJARDO, José del, *Misiones jesuíticas en la Orinoquía*, Caracas, Universidad Colección Manoa, 1977.
----------, “Misiones jesuíticas de la Orinoquia: entre la ilustración y la modernidad”, en *Estudios eclesiásticos*, vol. 79, 2004, pp. 97-128.
----------, *Los jesuitas en Venezuela. Tomo 5: Las misiones germen de la nacionalidad*, Caracas, Universidad Católica Andrés Bello, 2007.
----------, “Función religiosa, social y cultural de las haciendas misionales en la Orinoquia”, en Sandra Negro y Manuel M. Marzal (comp.), *Esclavitud, economía y evangelización. Las haciendas jesuitas en la América Virreinal*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2005, pp.155-181.
----------*, Los hombres de los ríos. Jesuitas en Guayana*, Caracas, Editorial Jurídica Venezolana, 2019.

RÍO CHÁVEZ, Ignacio del, *Conquista y aculturación en la California jesuítica, 1697-1768*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1998.

RIVERO, Juan, *Historia de las misiones de los Llanos de Casanare y los Ríos Orinoco y Meta* [1736], Bogotá, Empresa Nacional de Publicaciones, 1956.

RODRÍGUEZ, Manuel, *El descubrimiento del Marañón*, Madrid, Alianza, 1990.

RONDÓN, Víctor, *Música misional en Chile (1583-1767)*, Tesis de Maestría, Santiago de Chile, Universidad de Chile, 1997.

ROSSO, Cintia, "Los hechiceros guaycurúes en el Gran Chaco durante el siglo XVIII", en *Maguaré,* vol. 26, núm. 1, 2012, pp. 161-194.

ROSTIROLLA, Giancarlo, *La lauda spirituale tra Cinque e Seicento: poesie e canti devozionali nell'Italia della contrariforma*, Roma, Istituto di Bibliografia Musicale, 2001.

RUBIAL GARCÍA, Antonio, *El paraíso de los elegidos. Una lectura de la historia cultural de Nueva España (1521-1804)*, México, Fondo de Cultura Económica, 2010.

RUIZ DE MONTOYA, Antonio, *Conquista espiritual hecha por los religiosos de la Compañía de Jesús, en las provincias del Paraguay, Paraná, Uruguay y Tape* [1639], Madrid, En la imprenta del reino.
----------, *Catecismo de la lengua guaraní, compuesto por el padre Antonio Ruiz de la Compañía de Jesús*, Madrid, 1640.

SACHSENMAIER, Dominic, *Global Perspectives on History: Theories and Approaches in a Connected World*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011.

SAITO, Akira, "Guerra y evangelización en las misiones jesuíticas de Moxos", en *Boletín Americanista*, año 65, núm. 70, 2015, pp. 35-56.

SALAS, Julio C., *Tierra firme (Venezuela y Colombia). Estudios sobre etnología e historia*, Mérida, Paz y Trabajo, 1908.

SALAZAR SOLER, Carmen, "Embriaguez y visiones en los Andes. Los jesuitas y las "borracheras" indígenas en el Perú (siglos XVI y XVII)", en Thierry Saignes (comp.), *Borrachera y memoria. La experiencia de lo sagrado en los Andes*, La Paz, Biblioteca Andina, 1993.

SALCEDO, Jorge Enrique, "Las misiones jesuitas en Colombia, las regiones del Casanare y el Meta durante el siglo XVII y XVIII", en Sandra Negro y Manuel M. Marzal (coord.), *Un reino en la frontera. Las misiones jesuitas en la América colonial*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2000, pp. 97-115.

SALES, Luis de, *Noticias de la Provincia de Californias en tres cartas de un sacerdote religioso hijo del Real Convento de Predicadores de Valencia a un amigo suyo*, Valencia, Hermanos de Orga, 1794.

SALVATIERRA, Juan María, *Misión de la Baja California* [1717], Madrid, La Editorial Católica, 1966.

SALVATIERRA, Juan María, Miguel Venegas, Miguel del Barco y Jacob Baegert, *La California jesuita. Selección, introducción y notas de Leonardo Varela Cabral*, Baja California Sur, Gobierno del Estado de Baja California Sur, 2016.

SANTAMARÍA, Daniel, "La economía de las misiones de Moxos y Chiquitos (1675-1810)", en *Ibero-amerikanisches Archiv,* vol. 13, núm. 2, 1987.

SAVATER, Fernando, *El valor de elegir*, Barcelona, Ariel, 2003.

SANTOS HERNÁNDEZ, Ángel, *Los jesuitas en América*, Madrid, MAPFRE, 1992.

SAYIN, Umit, “Psychoactive Plants Consumed in Religious Rituals: Common Archetypal Symbols and Figures in Myths and Religious”, en *Sexus Journal,* vol. 2, núm. 5, 2017, pp. 201-236.

SCHILLING, Heinz, “Confessionalization in the Empire. Religious and Societal Change in Germany between 1555 and 1620”, en H. Schilling, *Religion, Political Culture and the Emergence of Early Modern Society. Essays in German and Dutch History*, Leiden-New York- Cologne, Brill, 1992.
----------, *Religion, Political Culture and the Emergence of Early Modern Society*, Leiden, New York, Köln, E.J. Brill, 1992.

SCHONSLEDER, Wolfgang, *Architectonice musices universalis* [1631], Ingolstadt.

SCOTT, JAMES, *Los dominados y el arte de la resistencia*, México, Ediciones Era, 2000.
----------, *Weapons of the Weak. Every Forms of Peasant Resistance*, New Haven, Yale University Press, 1987.

SCHULMAN, David y Sanjay Subrahmanyam, *Textures of Time: Writing History in South India 1600-1800*, New York, Other Press, 2002.

SHEPARD, Glenn H., “Psychoactive Botanicals in Ritual, Religion, and Shamanism”, en *Ethnopharmacology. Encyclopedia of Life Support Systems*, Oxford, UNESCO, 2005.
SHERIDAN, Thomas E., y Thomas H. Naylor, *Ramámuri: a Tarahumara Colonial Chronicle, 1607-1791*, Arizona, Northland, 1979.

SHOHAT, Ella, “Notas sobre lo poscolonial”, en *Estudios poscoloniales. Ensayos fundamentales*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2008.

SCHOFIELD SAEGER, James, *The Chaco Mission Frontier: The Guaycuruan Experience*, Tucson, University of Arizona Press, 2000.

SCHWARTZ, Stuart B., *Implicit Understandings. Observing, Reporting, and Reflecting on the Encounters Between Europeans and Other Peoples in the Early Modern Era*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.

SOBRINO ORDÓÑEZ, Miguel Ángel, *Incienso, imágenes, diezmos y otras cosas. Nociones fundamentales de la ética, dogma, legislación y ritual de la Iglesia católica colonial en América Latina*, Tesis doctoral, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2010.

STEFFEN, Hans, "Beiträge zur Erforschungsgeschichte der patagonischen Kordilleren", en *Ibero-Amerikanisches Archiv*, vol. 9, núm. 1, 1935, pp. 18-42.

STRASSER, Ulrike, *Missionary Men in the Early Modern World. German Jesuits and Pacific Journeys*, Amsterdam, Amsterdam University Press, 2020.

SÚSNIK, Branislava, *Dispersión Tupí-Guaraní pre-histórica*, Asunción, Museo Etnográfico Andrés Barbero, 1975.

----------, *Los indios del Paraguay*, Madrid, MAPFRE, 1995.

----------, *Guerra, tránsito y subsistencia: ámbito americano*, Asunción, 1989.

SVIRZ WUCHERER, Pedro Omar, "Las milicias guaraníes en las reducciones del Paraguay. Nativos, jesuitas y armas en las fronteras imperiales (siglos XVII-XVIII)", en Raquel E. Güereca Durán (coord.), *Milicias indígenas en la América Hispana,* San Antonio, UNAM, 2023, pp. 135-174.

TAKEDA, Kazuhisa, “The Jesuit-Guaraní Confraternity in the Spanish Missions of South America (1609-1767): A Global Religious Organization for the Colonial Integration of Amerindians”, en *Confraternitas*, vol 28, núm. 1, 2017, pp. 16-39.

TAVÁREZ BERMÚDEZ, David, *Las guerras invisibles. Devociones indígenas, disciplina y disidencia en el México colonial,* Zamora, El Colegio de Michoacán, 2004.

TAYLOR, William B., *Drinking, Homicide, and Rebellion in Colonial Mexican Villages*, Stanford, Stanford University Press, 1979.

TECHO, Nicolás del, *Historia de la provincia del Paraguay de la Compañía de Jesús* [1673], Madrid, Librería y Sasa Rfiyotisl A. de Uribe y Compañía, 1897.

TIRSCH, Ignacio, *Tirsch Ignacio (1733-1782). Pinturas de la Antigua California y de México. Códice Klementinum de Praga,* México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2015.

TOELLE, Jutta, “Mission Soundscapes: Demons, Jesuits, and Sounds in Antonio Ruiz de Montoya’s *Conquista Espiritual* (1639), en *Empire of the Senses. Sensory Practices of Colonialism in Early America,* Leiden, Brill, 2017.

TOMICHÁ CHARUPÁ, Roberto, *La primera evangelización en las reducciones de Chiquitos, Bolivia (1691-1767)*, Cochabamba, Verbo Divino, 2002.

TOMASINI, Alfredo y José Braunstein, “Geografía y sociedades tradicionales del Gran Chaco”, en *Folia Histórica del Nordeste*, núm. 16, 2006, pp. 173-185.

TURRENT, Lourdes, *Rito, música y poder en la Catedral Metropolitana, México, 1790-1810*, México, Fondo de Cultura Económica, 2013.

URBINA Ximena, Omar Reyes y Carolina Belmar, “Canoeros en Chiloé: de facilitadores de las navegaciones españolas en los archipiélagos de los chonos y de guayaneco, a productores y comerciantes, 1567-1792”, en *Chungara Revista de Antropología Chilena*, vol. 52, núm. 2, 2020, pp. 335-346.

URIARTE, Manuel, *Diario de un misionero de Mainas* [c.1771], Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1952.

VALDOVINOS ALBA, Margarita, “Los mitotes y sus cantos: transformaciones de las prácticas culturales y de la lengua en dos comunidades coras”, en *Dimensión Antropológica*, año 12, vol. 34, 2005, pp. 67-86.

VAN GENNEP, Arnold, *The Rites of Passage*, Chicago, The University of Chicago Press, 1960.

VAN KRIEKEN, Robert, “Social Discipline and State Formation: Weber and Oestreich on the Historical Sociology of Subjectivity”, en *Amsterdams Sociologisch Tijdschrift*, vol. 17, núm. 1, pp. 3-28.

Varios autores, *Lodi, et Canzonette Spirituali. Raccolte da diversi Autori* [1608], Nápoles.

VEGA, Garcilaso de la, *Primera parte de los comentarios reales* [1609], Lima, Fondo Editorial, 2016.

VENEGAS, Miguel, *Obras Californianas del padre Miguel Venegas*, La Paz, Universidad Autónoma de Baja California Sur, 1979.

VIDAL, Aixa, “La cultura del agua entre los pueblos originarios del Chaco Austral”, en *Materialidades. Perspectivas en cultura material*, vol. 6, 2020, pp. 119-140.

VITAR, Beatriz, “Hilar, teñir y tejer. El trabajo femenino en las misiones jesuíticas del Chaco (siglo XVIII)”, en *Anuario de Estudios Americanos*, vol. 72, núm. 2, 2015, pp. 661-692.
----------, *Guerra y misiones en la frontera chaqueña del Tucumán, 1700-1767*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1997.

WAISMAN, Leonardo, “Periodización historiográfica y dogmas estéticos: un ejercicio sobre villancicos coloniales”, en *Resonancias*, vol. 20, núm. 38, 2016, pp. 55-69.

WEBER, Max, *Economía y sociedad*, México, Fondo de Cultura Económica, 1997.

WICKI, Josef, “Gesang, Tänze und Musik im Dienst der alten indischen Jesuitenmissionen (ca. 1542-1582)”, en Josef Wicki, *Missionskirche im Orient. Ausgewählte Beiträge über Portugiesisch-Asien*, Freiburg, Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft, 1976.

WILDE, Guillermo, “Entre la duplicidad y el mestizaje: prácticas sonoras en las misiones jesuíticas de Sudamérica”, en Albert Recasens Barberà, Christian Spencer Espinosa (coords.), *A tres bandas: mestizaje, sincretismo e hibridación en el espacio sonoro iberoamericano*, Madrid, Akal, 2010, pp. 103-112.
----------, “The Political Dimension of Space-Time Categories in the Jesuit Missions of Paraguay (Seventeenth and Eighteenth Centuries)”, en *Space and Conversion in Global Perspective*, Leiden-Boston, Brill, 2014, pp. 175-213.
----------, “The Sounds of Indigenous Ancestors: Music, Corporality, and Memory in the Jesuit Missions of Colonial South America”, en *The Oxford Handbook of Music Censorship*, Oxford, Oxford University Press, 2015.
----------, “La agencia indígena y el giro hacia global”, en *Historia crítica*, núm. 9, 2018, pp. 99-114.

----------, “Música, sonido y poder en el contexto misional paraguayo”, en *Revista del Instituto de Investigación Musicológica Carlos Vega*, núm. 19, 2005, pp. 79-102.

----------, “Las misiones jesuíticas de Paraguay: imaginarios políticos, etnogénesis y agencia indígena”, en Alexandre Coello, Javier Burrieza y Doris Moreno (eds.), *Jesuitas e imperios de ultramar. Siglos XVI-XX*, Madrid, Sílex Universidad, 2012, pp. 181-198.